STVDIA ISLAMICA

R. BRVNSCHVIG
COLLEGIT

XXXIX

R. BRUNSCHVIG. — *Mu'tazilisme et Optimum (al-aṣlaḥ)*. 5

M. BERNAND. — *Le Savoir entre la volonté et la spontanéité selon an-Naẓẓām et al-Ǧāḥiẓ*..... 25

G. VAJDA. — *La parole créée de Dieu d'après le théologien karaïte Yūsuf al-Baṣīr*..... 59

D. ERGIL. — *Class relations and the Turkish transformation in historical perspective*..... 77

A. K. S. LAMBTON. — *Some new trends in Islamic political thought in late 18th and early 19th century Persia*..... 95

A. POPOVIC. — *Sur les récits de Pèlerinage à la Mecque des musulmans yougoslaves (1949-1972)*..... 129

Hic fasciculus adiuuante Concilio quod C. N. R. S. dicitur in lucem prodiit

G.-P. MAISONNEUVE-LAROSE
PARIS
MCMLXXIV

Les *Studia Islamica* ont été fondés en 1953 par les Professeurs Robert BRUNSCHVIG et Joseph SCHACHT (décédé en 1969).

Codirecteur en 1971 : le Professeur G. E. von GRUNEBAUM (décédé en 1972).

Les *Studia Islamica* offrent au public islamisant et non-islamisant des articles rédigés (de préférence en français ou en anglais) par des spécialistes qualifiés sur toutes questions relevant du vaste domaine de l'islamologie. En toute liberté scientifique, l'accent est mis, dans ces études, sur l'aspect général des problèmes traités. Une attention particulière est accordée aux discussions de méthode, aux vues d'ensemble, aux résultats neufs.

Les opinions exprimées engagent exclusivement la responsabilité de leurs auteurs.

Les *Studia Islamica* paraissent au rythme approximatif de deux fascicules par an.

La correspondance relative à la rédaction doit être adressée au prof. R. BRUNSCHVIG, 10, avenue Général de Gaulle 92170 - Vanves (France).

Pour tout ce qui concerne la vente, s'adresser à l'éditeur G.-P. MAISONNEUVE et LAROSE, 11, rue Victor-Cousin, Paris (V^e^).

Studia Islamica was created in 1953 by Prof. Robert BRUNSCHVIG and Prof. Joseph SCHACHT (deceased in 1969).

Joint editor in 1971 : Prof. G. E. von GRUNEBAUM (deceased in 1972).

Studia Islamica offers to the learned public, and not to Islamic scholars only, papers written (preferably in English and in French) by qualified specialists on subjects from all sections of the vast field of Islamic studies. Whilst the authors enjoy complete freedom of opinion, emphasis is laid on the general aspects of the subjects treated in these studies. Special attention is paid to discussions of method, to comprehensive views, and to new conclusions.

The authors alone are responsible for the opinions expressed in their articles.

Studia Islamica appears approximately at the rate of two numbers a year.

Any correspondance concerning editorial matters should be addressed to Prof. R. BRUNSCHVIG, 10, avenue Général de Gaulle 92170 - Vanves (France).

Letters concerning the sale of the review should be addressed to the publishers, Messrs. G.-P. MAISONNEUVE et LAROSE, 11, rue Victor-Cousin, Paris (V^e^).

Autres livres à télécharger sur le site
https://abbassa.wordpress.com

STVDIA ISLAMICA

R. BRVNSCHVIG
COLLEGIT

XXXIX

R. BRUNSCHVIG. — *Mu'tazilisme et Optimum (al-aṣlaḥ)*. 5

M. BERNAND. — *Le Savoir entre la volonté et la spontanéité selon an-Naẓẓām et al-Ǧāḥiẓ*..... 25

G. VAJDA. — *La parole créée de Dieu d'après le théologien karaïte Yūsuf al-Baṣīr*..... 59

D. ERGIL. — *Class relations and the Turkish transformation in historical perspective*..... 77

A. K. S. LAMBTON. — *Some new trends in Islamic political thought in late 18th and early 19th century Persia*..... 95

A. POPOVIC. — *Sur les récits de Pèlerinage à la Mecque des musulmans yougoslaves (1949-1972)*..... 129

Hic fasciculus adiuuante Concilio quod C.N.R.S. dicitur in lucem prodiit

G.-P. MAISONNEUVE-LAROSE
PARIS
MCMLXXIV

La loi du 11 mars 1957 n'autorisant, aux termes des alinéas 2 et 3 de l'article 41, d'une part, que « les copies ou reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective » et, d'autre part, « que les analyses et les courtes citations dans un but d'exemple et d'illustration », toute représentation ou reproduction intégrale, ou partielle, faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause, est illicite (alinéa 1er de l'Article 40).

Cette représentation ou reproduction, par quelque procédé que ce soit, constituerait donc une contrefaçon sanctionnée par les Articles 425 et suivants du Code Pénal.

© G.-P. MAISONNEUVE ET LAROSE, 1974

Imprimé en France

MU'TAZILISME ET OPTIMUM (al-aṣlaḥ)

L'un des problèmes majeurs de la pensée mu'tazilite est la théodicée, au sens leibnizien. Dans l'Islam sunnite, la subordination originelle et absolue des valeurs éthiques à la toute puissance et à la volonté souveraine de Dieu minimise ou supprime, dans l'esprit des Croyants, le bien-fondé d'une interrogation sur la justice divine dans ses rapports avec l'univers créé. La théologie mu'tazilite, par contre, en vertu même de sa tendance rationalisante vers une éthique de base a priori, fait naître et alimente le besoin d'éclaircissements ou de discussions sur ce point ; de ce nombre est l'affirmation controversée de la nature optimale du monde créé. A côté de multiples développements sur le mal et sur les souffrances des créatures (1), qu'il s'agit nécessairement dans cette perspective de bien comprendre pour les justifier, l'idée de la nature optimale du monde créé est avancée de bonne heure au sein de l'école ; mais des nuances sont vite apparues, et des controverses plus graves ont surgi, quant aux implications, voire à l'extension de ce concept. Que nous enseignent à ce sujet les informations que nous pouvons juger les plus valables sur le mu'tazilisme ancien et classique (du IXe au XIe siècle) ?

On peut correctement partir, en tant que doctrine mu'tazilite

(1) Voir notamment G. Vajda, dans *Oriens* 1962, pp. 76-85, et dans *Revue des Études juives* 1972, pp. 288-305 ; et 'A. Badawi, *Histoire de la philosophie en Islam*, Paris, 1972, t. I, *Les Philosophes théologiens, passim.*

élaborée, des positions prises par les deux grands maîtres Abū l-Huḏail al-ʿAllāf et Ibrāhīm an-Naẓẓām, natifs de Baṣra, puis habitants de Bagdad, morts tous deux âgés (le premier quasi-centenaire) vers 840 et 845. L'époque de leur plénitude est celle où la philosophie grecque commence à être connue en Islam et à y exercer son influence, celle aussi où le muʿtazilisme bénéficie momentanément de la faveur des califes ʿabbāsides. Dès le début de cette mise en forme méthodique, et en dépit de l'adhésion commune à quelques grands principes fondamentaux, des divergences apparaissent et s'affirment, par écrit aussi bien que verbalement, entre docteurs apparentés. C'est ainsi que dans le secteur qui nous occupe Abū l-Huḏail et an-Naẓẓām sont assez proches l'un de l'autre, mais leurs solutions ne se confondent pas. A travers principalement les *Maqālāt al-Islāmiyyīn* d'al-Aš'arī (m. en 935), qui demeurent une source particulièrement pertinente et sûre, nous mesurerons ce que leur enseignement a d'identique ou de discordant.

Abū l-Huḏail professait que « la faveur *(luṭf)* dont Dieu a pouvoir *(yaqdiru ʿalaih)* comporte une limite, un tout, une totalité *(ġāya wa-kull wa-jamīʿ)* ; il n'est rien de meilleur *(aṣlah)* que ce que Dieu a fait » (1). *Luṭf* peut se rendre par « faveur, bonté, grâce », à condition de ne pas donner à ce dernier vocable son sens chrétien. *Aṣlaḥ* est le terme technique exprimant le plus communément la notion autour de laquelle nous allons voir s'instituer et s'étoffer le débat : la traduction commode « (le) meilleur » pèche par manque de précision ; le *ṣalāḥ* est le bon état, la qualité de ce qui est juste et bien approprié, et le *ṣāliḥ* — élatif *aṣlaḥ* — est ce qui en est pourvu. Il faut donc entendre par la formule qui précède que Dieu a fait ce qu'il y a de plus juste, de plus approprié et qu'Il ne peut agir (envers Ses créatures) plus favorablement qu'Il ne fait. Insistance est mise d'ailleurs sur cet optimum qui doit qualifier l'action divine : Dieu a créé le monde par un acte désintéressé, par « sagesse » *(ḥikma)* ; Il ne veut que le bien des créatures et Il n'est point « parcimonieux » *(baḫīl)*. Il est donc impensable qu'Il délaisse l'*aṣlaḥ* pour ce qui lui serait

(1) Aš'arī, *Maqālāt*, éd. Istanbul, 1929-30, p. 576.

inférieur. Mais est-ce à dire qu'Il ne le puisse pas et qu'Il ne pourrait pas non plus lui préférer quelque chose d'« équivalent » *(miṯl)* à ce qu'Il réalise effectivement ? Nullement, car ce serait Le taxer d'« impuissance » *('ujz)*. Il est bien évident qu'Abū l-Huḏail, par cette distinction entre le réel et le possible, veut sauvegarder la toute-puissance divine, dogme fondamental. C'est dans le même esprit qu'il reconnaît à Dieu le pouvoir de commettre l'« injustice » *(ẓulm, jaur)* tout en proclamant impensable *(muḥāl)* qu'Il en use, à cause de Sa sagesse et de Sa bonté *(raḥma)*, et parce que cela dénoterait en Lui une imperfection *(naqṣ)* (1). Et cependant, n'avons-nous pas relevé dans la direction opposée, non plus celle qui va vers le bas, mais celle qui irait vers le haut, une limitation à ce pouvoir céleste, au niveau même de cet *aṣlaḥ* voulu et réalisé par Dieu ? Nous touchons ici à un point très sensible, qui mérite d'être examiné de plus près.

De très bonne heure, dans le sein de l'école, malgré l'adhésion de certains confrères (2), des critiques n'ont pas manqué de surgir à l'encontre de cette sorte de contradiction et surtout de cette atteinte apparente à la toute-puissance de Dieu. Car Abū l-Huḏail aggravait son cas en professant, plus largement encore, que *toutes* choses que Dieu sait *(ma'lūmāt)* ou que Dieu peut *(maqdūrāt)* constituent « un tout, un ensemble » *(kull wa-jamī')*, et comportent un « terme » *(ġāya)* impossible à dépasser (3). L'ex- et anti-mu'tazilite Ibn ar-Rawandī (fin du IX^e^ siècle) lui en a tout naturellement, après d'autres, fait grief ; et, pour ne citer que deux autres anti-mu'tazilites fameux, les hérésiographes 'Abdalqāhir al-Baġdādī (m. en 1038) et Ibn Ḥazm (m. en 1064) se sont plu à leur tour à dénoncer pareille doctrine comme aberrante et scandaleuse : ce dernier notamment s'indigne de ce que Dieu y soit considéré comme ayant en théorie plus de pouvoir pour le pire que pour le meilleur ! (4). Mais la défense d'Abū l-Huḏail qu'al-Ḫayyāṭ présente (au début du

(1) Aš'arī, *Maqālāt*, pp. 200, 249, 555-6, 576-7.
(2) Aš'arī, *Maqālāt*, p. 576, emploie le pluriel.
(3) Aš'arī, *Maqālāt*, pp. 163, 249, 485.
(4) Baġdādī, *Farq*, éd. Caire 1948, pp. 73-74 ; Ibn Ḥazm, *Fiṣal*, éd. Caire 1317-21 h., IV, 193.

x^e siècle) dans sa réfutation d'Ibn ar-Rāwandī nous aiguille vers une plus exacte compréhension de la thèse attaquée. « Abū l-Huḏail, proteste-t-il, n'a jamais dit que Dieu soit limité en science et en puissance ; car il disait que la science de Dieu *est* Dieu ; or, Dieu, d'après lui, n'a ni fin ni limite *(ġāya, nihāya)* » (1) ; et encore : « Abū l-Huḏail n'a pas dit que la science de Dieu ait fin ou limite, ni qu'elle soit réduite et restreinte *(maḥṣūr maḥdūd)* ; car la science de Dieu, d'après lui, *est* Dieu ; en sorte que, s'il prétendait que la science de Dieu est limitée, il prétendrait que Dieu est limité, ce qui, à ses yeux, serait polythéisme et ignorance » (2). Cette identification des attributs divins, tels que science, puissance et vie, avec l'Être divin lui-même est en effet rapportée de notre docteur dans les *Maqālāt*, à plusieurs reprises, de la manière la plus expresse, non sans soulever comme objection que la science et la puissance de Dieu se confondraient alors, puisque l'une et l'autre seraient identiques à Dieu. Et al-Aš'arī (serait-ce une glose postérieure ? l'hypothèse ne s'impose pas) note au passage qu'est empruntée à Aristote l'idée d'après laquelle l'Être suprême ne ferait qu'un avec tous et chacun de ses attributs (3). Mais attention ! Abū l-Huḏail, précise al-Ḫayyāṭ, n'entendait pas dire que Dieu est science et puissance, pas plus qu'il ne serait permis de dire qu'Il est visage sous prétexte que le visage de Dieu, dans le langage coranique, signifie Dieu : c'est seulement « la science de Dieu », « la puissance de Dieu » qui s'identifient à Lui, et non « science » ou « puissance » tout court (4). Où se situe donc, dans ce contexte, la finitude ci-dessus évoquée ?

Elle est au niveau, non point de Dieu éternel ni de Ses attributs, donnés comme synonymes de Son Être, mais des choses contingentes et créées *(muḥdaṯāt)*. Ce sont elles qui, formées de parties dénombrables contrairement à l'Être éternel, consti-

(1) *Kitāb al-Intiṣār*, éd. trad. Nader, Beyrouth 1957, § 70.

(2) *Ibid.*, § 80.

(3) Aš'arī, *Maqālāt*, pp. 484-485 ; cf. aussi pp. 165, 177, 188. Pour ce qui est d'Aristote, voir notamment sa *Métaphysique*, Λ, 7, 1072 b ; et une traduction arabe ancienne (IX^e siècle) *apud* 'A. Badawi, *Arisṭū 'ind al-'Arab*, Beyrouth 1947, p. 6.

(4) *Intiṣār*, § 48. Cf., [de l'école de] 'Abdaljabbār, *Šarḥ al-uṣūl al-ḫamsa*, éd. Caire 1965, pp. 182-183.

tuent par là-même nécessairement « un tout, un ensemble » *(kull wa-jamī')* et comportent un « terme » *(ġāya)* où se limitent la « science » *('ilm)* et la « puissance » *(qudra)* à leur égard (1) : c'est dans ce sens qu'il faut comprendre la finitude, non point à proprement parler de « la science de Dieu » ni de « la puissance de Dieu », mais des êtres et choses objets de Sa science et de Sa puissance *(ma'lūmāt, maqdūrāt Allah)*. Ici pointe une grave difficulté : la contradiction entre cette finitude et l'éternité, que la religion enseigne, du séjour futur des êtres dans le Paradis. Abū l-Huḏail s'est donc vu contraint de tenter une conciliation malaisée ; celle-ci s'opère, ou prétend s'opérer à partir d'une affirmation dogmatique qui, dès le terme du monde fini, fige à perpétuité les habitants du Paradis, bénéficiaires de joies éternelles et invariantes, dans une totale immobilité ; cette situation d'immobilisme perpétuel est, bien entendu, du fait de Dieu qui a eu jusque-là pouvoir de la créer ou de créer son contraire ; mais, est-il expliqué dans l'*Intiṣār*, dès l'instant où cette infinitude existe de Son fait, il est inadmissible de dire qu'Il a encore pouvoir de la créer, car ceci impliquerait, comme pour tout pouvoir véritable, le pouvoir du contraire, ce qui à ce stade ne se conçoit plus. Abū l-Huḏail tenait beaucoup à lier la notion de pouvoir (ou puissance) à la possibilité de faire une chose ou son contraire : raison de plus, pour lui, d'enseigner, comme nous l'avons vu, le pouvoir théorique — purement théorique — de Dieu de pratiquer l'injustice (2). En dépit de ses efforts vers une cohérence acceptable, notre mu'tazilite n'a pas convaincu grand monde autour de lui ; et lui-même ne semble pas s'être acharné jusqu'au bout de son existence à soutenir pareille thèse dans toutes ses dimensions. Al-Ḫayyāṭ, qui prend sa défense et le loue notamment de s'être intéressé à des questions aussi subtiles et ardues que celles du fini et de l'infini, n'adhère pas pour autant à l'ensemble de ses vues, comme il le laisse entendre plus d'une fois (3).

(1) *Intiṣār*, § 4, 80, 81.

(2) Aš'arī, *Maqālāt*, pp. 163, 475, 485, 543 ; *Intiṣār*, § 4.

(3) *Intiṣār*, § 3, 5 ; sur un autre recul tardif d'Abū l-Huḏail, *ibid.*, § 81. Sur les réactions provoquées jadis par ces idées d'Abū l-Huḏail ou celles qui lui étaient prêtées en la matière, voir 'A. Badawi, *op. cit.*, pp. 69-79, 83-86. Cf. aussi Abū

An-Naẓẓām, suivi par d'autres mu'tazilites éminents tels que ses disciples directs 'Alī al-Uswārī et al-Jāḥiẓ, professait lui aussi que Dieu fait toujours « le meilleur » *(al-aṣlaḥ)* pour Ses créatures. Mais, sur le plan du possible, sa façon de voir s'écarte en une certaine mesure de celle d'Abū l-Huḏail. Il refuse ainsi de laisser dire que Dieu est qualifié de *pouvoir* pratiquer l'injustice ou le mensonge ou faire moins bien qu'Il ne fait : ce serait déjà en Lui une « imperfection » *(naqṣ)*, tandis qu'Abū l-Huḏail ne situe cette imperfection que dans l'éventualité irréelle où *en fait* pareil acte se produirait. Pour an-Naẓẓām, injustice et mensonge ne sauraient être commis, dans le principe même, que par un être « déficient » *(ḏū āfa)*, intéressé ou ignorant, défauts qui sont la marque des créatures et dont il est inadmissible d'affecter Dieu. Ibn Ḥazm, plus tard, ironisera sur cette sorte de réduction de la puissance divine : les hommes, qui peuvent commettre l'injustice et faire le mal, auraient-ils donc plus de pouvoir que Dieu ? (1). An-Naẓẓām, d'autre part, repousse l'idée chère à Abū l-Huḏail que la faveur *(luṭf)* dont Dieu dispose comporterait un « terme » *(ġāya)* et constituerait un « tout » *(kull)* ; pas de finitude de ce genre. C'est dans une complète liberté, sans limitation aucune, que Dieu « choisit » *(muḫtār)* ses actes justes entre une infinité possible d'« équivalents » *(amṯāl)* (2). Mais cette faveur dont Il use est bien l'optimale, et l'on ne saurait dire qu'il pourrait faire mieux : ce serait, dans Sa toute puissance, L'accuser de « parcimonie » *(buḫl)* (3).

Al-Aš'arī enregistre, en outre, chez des théologiens apparentés, pour qui Dieu fait toujours « le meilleur » *(al-aṣlaḥ)*, deux variantes par rapport aux enseignements d'Abū Huḏail et d'an-Naẓẓām. Partisans, comme le premier, de la conception suivant laquelle le « bien » *(ṣalāḥ)* dont Dieu est capable constitue

l-Qāsim al-Balḫī, *Maqālāt*, éd. Tunis 1972 (je remercie M^me^ Bernand de me l'avoir communiquée), p. 66. Sur les attributs divins et la finitude des possibles chez Abū l-Huḏail, R. M. Frank, dans *Le Muséon*, 1969, principalement pp. 453-463, 473-490.

(1) *Fiṣal*, IV, 193.

(2) Al-Jāḥiẓ, cité par Ibn Ḥazm, *Fiṣal*, IV, 195 : Dieu aurait pu créer, au lieu de ce monde-ci, un autre monde « équivalent ».

(3) Aš'arī, *Maqālāt*, pp. 555, 576 (sans doute aussi 250) ; *Intiṣār*, § 8, 13, 14, 24, 25, 28.

un ensemble fini, ils s'écartent de sa doctrine, comme de celle d'an-Naẓẓām, sur le pouvoir de Dieu de faire « équivalent » *(miṯl)* ou moins bien : les uns acceptent Son pouvoir théorique du moins bien, tout en refusant assez curieusement celui d'un équivalent ; les autres, parmi lesquels 'Abbād b. Sulaimān, soutenant qu'il n'est pas de bien que Dieu ne fasse, écartent de lui tout pouvoir de faire équivalent ou moins bien (1).

Un contemporain d'al-Aš'arī, éminent mu'tazilite de Bagdad, Abū l-Qāsim al-Balḫī al-Ka'bī (m. en 931), disciple d'al-Ḫayyāṭ ci-dessus nommé, s'est fait à son tour le champion de la thèse du meilleur ; il l'a soutenue dans ses écrits qui — nous ne pourrons que le regretter — nous sont très insuffisamment parvenus. Pour lui, Dieu *a l'obligation* du meilleur en tous domaines envers Ses créatures. Nous le retrouverons cité à ce sujet au cours d'une discussion avec ceux de ses confrères qui sont hostiles à l'affirmation généralisée de l'*aṣlaḥ* divin (2).

Il faut bien dire en effet, et c'est une constatation majeure, que telle n'a pas été, chez les mu'tazilites, la doctrine dominante. En face des quelques maîtres considérés comme représentants de l'école « de Bagdad » ou s'y rattachant sur ce point, qui professaient l'*aṣlaḥ* de l'action divine dans le domaine aussi bien temporel que religieux *(fī d-dīn wa-fī-d-dunyā)*, les mu'tazilites ont de plus en plus, sous l'étiquette de l'école dite « de Baṣra », limité cet *aṣlaḥ* divin au domaine de la religion : Dieu fait ce qu'il y a de mieux pour Ses créatures « en ce qui concerne leur religion » *(fī dīnihim)* ; entendez par là, comme il ressort chaque fois du contexte : en ce qui facilite l'accomplissement de leurs devoirs religieux dans la perspective des récompenses qui y sont rattachées. La restriction est considérable. Et néanmoins, la formule, comme sa rivale étudiée

(1) Aš'arī, *Maqālāt*, pp. 250, 576, 578. Cf. *Fiṣal*, III, 164. On trouvera aussi quelques brèves formulations de docteurs non-nommés, dans le *Kitāb al-Ausaṭ* d'an-Nāši' al-Akbar (m. en 906), § 93, apud J. van Ess, *Frühe mu'tazilitische Häresiographie*, Beyrouth 1971.

(2) Baġdādī, *Farq*, p. 109, corrigé et complété par Isfarā'inī, *Taḥrīr*, éd. Caire 1940, p. 52 : la fin du texte est une objection de l'auteur, et n'exprime pas la pensée d'al-Balḫī, comme l'indique à tort Nader, *Le système philosophique des Mu'tazilites*, Beyrouth 1956, p. 77, et in *Enc. Isl.*$_2$, art. Balkhī. Voir également ci-après références à 'Abdaljabbār.

ci-dessus, était accompagnée d'ordinaire d'interprétations variables dont certaines risquaient de paraître porter atteinte au pouvoir divin.

N'est pas tout à fait claire à nos yeux la position de mu'tazilites anciens tels que Bišr b. al-Mu'tamir (m. vers 835), dont on affirme qu'il s'est rallié aux « partisans de l'*aṣlaḥ* » après les avoir vivement combattus. Son idée première était que Dieu dispose d'une « grâce » *(luṭf)* telle qu'Il pourrait faire que soit croyant librement *(ṭau'an)* celui dont Il sait qu'il n'aura pas la foi ; et, dans cette hypothèse, la récompense méritée serait la même que sans une pareille intervention ; mais Dieu n'y est pas obligé. Étant donné Son pouvoir infini de *ṣalāḥ*, il est inconcevable qu'Il soit tenu de faire en tout pour Ses créatures l'optimum *(aṣlaḥ al-ašyā')* ; il suffit qu'Il leur assure les conditions favorables (*ṣalāḥ* ; autre texte : *aṣlaḥ*) pour l'exercice de leurs devoirs religieux. Bišr aurait, par la suite, renoncé à sa doctrine sur la potentialité illimitée de la grâce divine, et adhéré à celle de l'*aṣlaḥ* réel en toutes choses, que d'autres membres de l'école professaient (1). — Une palinodie du même ordre nous est rapportée d'un autre mu'tazilite du même temps, Ja'far b. Ḥarb (m. en 850), qui aurait également professé d'abord que par Sa grâce Dieu a virtuellement pouvoir de faire que croie librement *(iḫtiyāran)* celui dont Il sait qu'il n'aura pas la foi ; mais le mérite du croyant en serait, contre l'avis de Bišr, amoindri. Ja'far devait lui aussi réviser sa conception du *luṭf* et sans doute, en conséquence, son idée de l'*aṣlaḥ* (2).

De toute façon, al-Aš'arī nous assure que la plupart des mu'tazilites ont borné à la vie éthico-religieuse des créatures l'*aṣlaḥ* divin. Selon eux, Dieu peut à l'infini les « équivalents » *(amṯāl)* de cet *aṣlaḥ* qu'Il pratique ; mais on ne saurait rien imaginer qui surpassât ce qui est ainsi l'optimum. Dieu ne dispose pas non plus d'un *luṭf*, tel que croie celui dont Il sait qu'il ne croira pas (3). C'est dans cette ligne générale que se situent les conceptions de trois maîtres « baṣriens » de premier

(1) Aš'arī, *Maqālāt*, pp. 246, 573-4 ; Balḫī, *Maqālāt*, p. 68 ; *Intiṣār*, § 42 ; *Fiṣal*, III, 165 ; *Farq*, p. 94.

(2) Aš'arī, *Maqālāt*, pp. 246-7, 573.

(3) Aš'arī, *Maqālāt*, pp. 247, 574.

plan : Abū 'Alī al-Jubbā'ī (m. en 915), son fils Abū Hāšim (m. en 933), et un peu plus tard, dans leur sillage, le cadi 'Abdaljabbār (m. âgé en 1025). Abū 'Alī, nous dit encore al-Aš'arī, tout en reprenant à son compte l'*aṣlaḥ* en matière éthico-religieuse et l'élimination du *luṭf* divin s'agissant de l'homme dont Dieu sait qu'il ne croira pas, admet que Dieu pourrait agir dans certains cas envers les créatures de telle manière qu'augmenteraient leur obéissance et leur récompense, mais Il n'y est aucunement obligé (1). C'est bien, au demeurant, autour de cette notion d'« obligation » *(wujūb)* que s'enroule l'essentiel des discussions théologiques longues, subtiles et serrées, que nous présente sur l'*aṣlaḥ*, en évoquant très souvent les noms d'Abū 'Alī et d'Abū Hāšim, le *Muġnī* de 'Abdaljabbār (2). La polémique y est, venant d'eux, en faveur de la limitation aux exigences éthico-religieuses, contre l'extension de l'*aṣlaḥ* divin à toutes choses. 'Abdaljabbār spécifie à plusieurs reprises qu'il s'agit avant tout de s'entendre sur le sens des mots, et il attribue expressément le désaccord ici étudié à des divergences portant sur le concept d'obligation (3). Quelle signification exacte ont donc pour lui les termes *wājib-wujūb* et *aṣlaḥ*, que nous traduisons par « obligatoire-obligation » et par « optimum » ?

Les développements poussés qu'il consacre au *wājib*, sur le plan éthico-théologique, viennent à l'appui de la définition *(ḥadd)* qu'il en donne et des conséquences qu'il veut en déduire logiquement : L'acte (moralement) obligatoire est celui dont la non-exécution « mériterait le blâme » *(yastaḥiqqu ḏ-ḏamm)* en tant qu'« injustice » *(ẓulm)*. C'est le contraire de l'acte « mauvais » *(qabīḥ)*, dont l'exécution mérite le blâme ; mais ce n'est point tout à fait synonyme de l'acte « bon » *(ḥasan)*, lequel ne mérite pas nécessairement le blâme si on ne le fait pas (4). A partir

(1) Aš'arī, *Maqālāt*, pp. 247-8, 575 (bas).

(2) T. XIV, principalement pp. 7 à 149 ; d'où quelques notations chez 'Abdalkarīm 'Uṯmān, *Naẓariyyat at-taklīf*, Beyrouth 1971, pp. 404-406. — Les tomes imprimés du *Muġnī* ont été édités au Caire à partir de 1960.

(3) Voir notamment *Muġnī*, XIV, 23.

(4) Notamment *Muġnī*, VI (1), 8, 43, XIV, 7-8, 12. L'obligatoire ne se définit pas non plus exactement par ce qui mérite « récompense » *(ṯawāb)* ; p. ex. *Muġnī*, XIV, 30-33. — Sur l'obligation dans la doctrine de 'Abdaljabbār, on peut lire de bonnes pages chez G. F. Hourani, *Islamic Rationalism*, Oxford 1971, § 35-37.

de là, l'interprétation est très stricte, soit pour exclure ce qui paraît déborder cette définition, soit pour y inclure tout ce qu'elle englobe formellement. Tel est en effet le double caractère d'une définition parfaite — ce qui correspondrait au *jāmiʿ māniʿ* des logiciens —. Il faut s'y tenir si l'on s'attache au « sens propre » *(ḥaqīqa)*, ainsi que l'exige d'ordinaire notre auteur. D'où il suit que, d'après lui, n'ont pas à intervenir, dans la qualification d'obligatoire, des distinctions concernant les actes ou les agents. L'obligatoire, par exemple, peut qualifier *étroitement* une chose bien définie (il est dit alors *muḍayyaq fīh)*, ou bien comporter optionnellement une substitution possible (il est dit alors *muḫayyar fīh*), sans que l'idée même d'obligation en soit affectée. Toujours dans son sens propre, il ne diffère pas non plus selon les agents, que ce soit Dieu ou que ce soient les hommes : les muʿtazilites, on le sait, ne reculent pas devant l'affirmation d'une obligation morale — laquelle ? le débat portera précisément là-dessus — incombant à Dieu. Pas davantage la qualification comme obligatoire ne varie-t-elle en sa nature selon les voies *(ṭuruq)* par lesquelles elle est connue, ni selon que l'agent est connaissant par essence (Dieu) ou par contingence (homme), ni selon qu'elle relève de la raison *(ʿaql)* ou de la tradition religieuse *(samʿ)* (1). Mieux encore : l'obligatoire en tant que tel ne comporte pas de plus ou de moins ; de deux actes obligatoires différents, dont chacun par définition même entraîne le blâme si on ne l'exécute pas, aucun, à proprement parler, ne surpasse *(maziyya)* l'autre sous l'angle de l'obligation. Et cependant, il faut bien admettre, notre auteur en convient, qu'un acte peut être dit « plus obligatoire » *(aujab)* qu'un autre, du fait que sa non-exécution entraîne une sanction plus grave ; on peut aussi parler, dans certains cas, d'un caractère obligatoire « plus assuré » *(ākad)* par la connaissance que l'on en a : ce sont là, pour lui, des « traits » ou « aspects » *(wajh*, pl. *wujūh)* particuliers, qui n'influent pas sur la nature réelle, sur le « sens propre » *(ḥaqīqa)* de l'obligation (2). « De même que les personnes s'individualisent par les *aḥwāl* (« états »),

(1) *Muġnī*, VI (1), 8, 43, 467, XIV, 13-15, 72. Sur deux types *(ḍarbain)* d'acte obligatoire, voir également XIV, 24.

(2) *Muġnī*, XIV, 8-10.

de même les actes par les *wujūh* » ; et les deux termes sont déclarés synonymes expressément (1). Ces « aspects » de l'obligatoire, toujours susceptibles d'être « intelligés » *(ma'qūla)*, ont une fonction primordiale sur le plan épistémologique : la condition nécessaire et suffisante, pour affirmer l'obligation, tant chez Dieu que chez l'homme, est que soit bien posé et connu son *wajh*, l'aspect qui justifie rationnellement l'obligation. Mais le *wajh* n'est point nécessairement le « motif réel déterminant » *('illa)*, pas plus, du reste, que l'obligation n'a pour cause véritable l'« ordre donné » *(amr)* ou le « commandement de l'obligateur » *(ījāb al-mūjib)* : ils n'en sont que l'« indice probant » *(dalīl)*. Il se peut même que l'obligatoire le soit sans obligateur, ainsi en est-il pour Dieu (2).

Quant à l'*aṣlaḥ*, cet « optimum » n'est autre, chez 'Abdaljabbār, que l'*anfa'*, c'est-à-dire « le plus bénéfique, profitable, avantageux ». *Ṣalāḥ* et *naf'* sont pour lui parfaitement synonymes : « deux termes, dit-il pour un même sens » ; et il définit *naf'* comme ce qui aboutit, directement ou indirectement, à procurer plaisir et joie. Il écarte, à l'aide d'exemples, l'équivalence de *ṣalāḥ* avec *ṣawāb* ou *ḥasan* ou *ḥikma*, lesquels connotent ce qui est « convenable, bon, sage » ; et il ne repousse pas l'hypothèse d'un *ṣalāḥ* — évidemment non-obligatoire pour qui que ce soit (nous avons vu la définition de l'obligation), et en outre inadmissible venant de Dieu — qui comporterait une part de « mauvais » *(qabīḥ)* (3). L'*aṣlaḥ* est donc bien ce qui doit le plus tourner à l'avantage, mener le mieux à un agrément terminal ; mais, comme acte de Dieu, à l'avantage de qui ? Comment et dans quelle mesure Dieu en a-t-il l'obligation ?

Tous les actes de Dieu ont la qualité d'être « bons » *(ḥasan)* ; ils ne peuvent être que *naf'* (synonyme de *ṣalāḥ*, nous l'avons vu) ou conduire à un *naf'*, non pour Lui, mais pour le bien d'autrui ; est *naf'* même, par exemple, que Dieu prescrive obligation à celui dont Il sait qu'il ne sera pas croyant. Il agit toujours par générosité et par faveur : *iḥsān*, *tafaḍḍul*, ce dernier vocable

(1) Cette synonymie a été observée dans un autre contexte ; cf. Gimaret, *Journal Asiatique*, 1970, p. 66.

(2) *Muġnī*, XII, 348-351 ; XIV, 14, 22-23, 29, 54, 72, 110 (bas).

(3) *Muġnī*, XIV, 34-37.

pouvant s'appliquer par métaphore *(majāz)* à ce qui Lui est obligation (1). C'est, de toute façon, uniquement par rapport aux créatures que se situe le caractère bénéfique des actes divins. Mais, pour ʿAbdaljabbār comme pour ses prédécesseurs dans la même ligne, Dieu n'est pas tenu, bien qu'Il en ait la *possibilité* infinie, de faire *tout* ce qui serait *naf*ʿ ou *ṣalāḥ*, ni par conséquent ce qui serait *aṣlaḥ* en toutes choses : « pouvoir » n'est pas « devoir ». Un argument remontant à Abū ʿAlī et Abū Hāšim, est mis au service de cette thèse : semblable obligation n'incombant pas toujours aux hommes, alors même qu'ils ont la faculté de le faire, il serait incorrect de l'attribuer à Dieu (2) : argument étrange, au premier abord, en Islam, qu'une analogie de l'Être divin à Ses créatures ! Mais rappelons-nous que la définition de l'obligation rapportée ci-dessus assigne à celle-ci une nature identique quel que soit l'agent, homme ou Dieu ; la notion de blâme mérité en cas de non-exécution en est le critère, et ce critère, qui vaut pour l'homme, vaut pour Dieu.

Il faut donc se demander, afin de cerner l'*aṣlaḥ* qui s'impose à Dieu, ce à propos de quoi Il serait blâmable de ne point faire l'optimum. Dans le langage de ʿAbdaljabbār, dont il reconnaît la « spécificité technique » *(iṣṭilāḥ)* sur ce point, le terme se veut lié aux actes de Dieu les plus propices à la réalisation de Ses commandements. L'énumération qu'il en donne, et qu'il lui arrive de déclarer exhaustive, comprend : le fait de « rendre possible » *(tamkīn)* ou de « faciliter par la grâce » *(iltāf)* l'accomplissement des devoirs qu'Il impose *(taklīf)*, le fait aussi d'accorder une récompense *(ṯawāb)* à qui la mérite et de justes compensations *(aʿwāḍ)* pour les souffrances subies [sans motif préalable]. De ces actes, les uns sont obligatoires « étroitement » *(muḍayyaq fīh)* : telles la plupart des grâces qui aident l'individu responsable à satisfaire à un devoir précis ; les autres sont obligatoires

(1) *Muġnī*, VI (1), 3 et suiv., 34, XI, 61 et suiv., XIV, 15, 53-54, où toutefois une nuance intervient entre le simple *ḥusn* et le *tafaḍḍul*. Cf. aussi, rédigé par son disciple Ibn Mattawaith, *Kitāb al-majmūʿ fī-l muḥīṭ bi-t-taklīf*, éd. Beyrouth 1965, pp. 262-264. Avant eux, concernant l'ensemble des muʿtazilites, Aš'arī, *Maqālāt*, p. 251, et *Intiṣār*, § 13 et 76.

(2) *Muġnī*, XIV, 15, 61, 67, 72, 78-9, 95, 103.

« optionnellement » *(muḫayyar fīh)* : telle la récompense due, qui peut prendre des formes variées. L'obligation ainsi comprise, notons-le, n'est pas initiale : de même qu'elle n'existe qu'*après* le mérite ou la souffrance du bénéficiaire, elle n'intervient de même, notre auteur y insiste, que *conséquemment*, et non antérieurement ou concomitamment au *taklīf* (1). En dernière analyse, qu'est-ce qui la fait connaître, la pose, la justifie ? Ce n'est point, nous assure-t-on, comme le voudrait une opinion contraire, la considération de ce que les actes divins ainsi obligatoires comportent de coloration bénéfique ou de conséquence heureuse (plusieurs sont énoncées), mais simplement, comme pour les impératifs moraux de l'homme, la saisie de leurs « aspects motivants intelligés » *(wujūh ma'qūla)* : il n'en va pas autrement pour eux que pour l'obligation, sur le plan humain, de rendre le dépôt, de payer sa dette, de marquer sa reconnaissance pour un bienfait. Si Dieu ne récompensait pas les Prophètes et les Croyants, Il serait blâmable comme l'un de nous qui ne restituerait pas le dépôt à lui confié (2). L'exigence éthique est ainsi fondamentalement du même ordre, en dépit d'objets et de modes d'application évidemment très distincts, pour Dieu que pour Ses créatures : cette conviction jouera un rôle dans l'argumentation polémique qu'il nous reste à examiner.

Au nombre et presque en tête des objections de base que 'Abdaljabbār met dans la bouche des *aṣḥāb al-aṣlaḥ*, adversaires mu'tazilites de sa propre doctrine, figure l'accusation de présenter Dieu comme « parcimonieux » *(baḫīl)*, et donc blâmable, s'Il ne fait l'« optimum » *(aṣlaḥ)* dans tous les domaines. A quoi il est répondu : Comme Dieu peut plus que cet *aṣlaḥ* en vertu de Son pouvoir infini —, Il serait toujours nécessairement *baḫīl* de ne pas faire davantage ! D'où la réplique : Ce que Dieu peut [sans le faire] n'est pas *aṣlaḥ*. Elle est repoussée comme pétition de principe par 'Abdaljabbār ; et il s'efforce ensuite longuement de démontrer les limites correctes d'emploi du concept de *baḫīl* (3). Dans la même direction, il réfute l'argument du « Bagdadien » Abū l-Qāsim al-Balḫī, qui avait

(1) *Muġnī*, VI (1), 46, XIV, 13-14, 18, 37, 53-54, 100.
(2) *Muġnī*, XIV, 13, 22-23, 54.
(3) *Muġnī*, XIV, 47-53.

prétendu prouver l'obligation de l'*aṣlaḥ* divin en tous domaines par l'obligation morale du riche d'être généreux envers son voisin dépourvu (1) ; les docteurs « baṣriens » répliquent que le terme « obligatoire » *(wājib)*, s'il est effectivement usité en la matière, est à prendre dans un sens large, celui d'action louable, et non de stricte obligation. Encore un autre argument anti-baṣrien d'al-Balḫī : Puisque l'infinitude de l'*aṣlaḥ* tel que vous l'admettez ne s'impose pas à vos yeux, elle ne s'impose pas aux nôtres davantage dans notre conception de l'*aṣlaḥ*. Ce à quoi ʿAbdaljabbār rétorque que l'*aṣlaḥ* éthico-religieux admis par ses maîtres et par lui ne se ramène pas chaque fois à une « espèce bien délimitée » *(jins maḥṣūṣ)*, mais peut se réaliser suivant les cas par plus ou par moins ; il n'y a pas lieu d'appliquer la qualification de ce que Dieu choisit de faire à ce qu'Il ne fait pas ; dans ces conditions une infinitude ne s'impose pas à Son action (2). Et notre auteur se plaît, en de nombreuses pages, à dénoncer, au nom de ses prédécesseurs comme en son propre nom, ce qu'ils regardent comme des fautes de raisonnement, incompatibilités ou cercles vicieux, chez leurs contradicteurs muʿtazilites (3). Sur un autre plan, nos « Baṣriens » écartent l'idée que l'« initiative de la Création » *(ibtidāʾ al-ḫalq)* ait été pour Dieu une obligation, en tant qu'acte optimum : le caractère obligatoire, selon eux, ne se pose jamais qu'en vertu d'un « aspect motivant » *(wajh)* spécifique ; or il fait ici défaut (4).

Une sorte de complément consiste à faire valoir quelles seraient certaines conséquences fâcheuses d'une obligation au *ṣalāḥ* ou à l'*aṣlaḥ* trop étendue. L'obligation incombant à Dieu incomberait aussi aux hommes, compte tenu de la définition même de l'obligatoire rapportée ci-dessus. Abū Hāšim faisait observer que la prière « surérogatoire » *(nāfila)*, facultative, serait alors obligatoire, puisqu'elle est, comme la canonique, *ṣalāḥ* et *aṣlaḥ* (5). Il soutenait aussi que la récompense divine étant

(1) Cf. aussi Ibn Ḥazm, *Fiṣal*, III, 165.
(2) *Muġnī*, XIV, 45, 55, 61.
(3) *Muġnī*, XIV, 55-56.
(4) *Muġnī*, XIV, 53, 64, et surtout 110 (bas).
(5) *Muġnī*, XIV, 72, 78-79, 95, 103.

toujours « avantageuse » *(ṣalāḥ)* pour l'homme, Dieu serait alors, en tout état de cause, obligé de la lui accorder ; et le *taklīf* (imposition par Dieu aux hommes de leurs devoirs religieux), ne jouant plus alors son rôle, serait « mauvais » *(qabīḥ)*(1). Il y a pire : son père Abū 'Alī avait soutenu que, sans pouvoir être taxée elle-même de « mécréance » ou « impiété » *(kufr)*, la doctrine des *aṣḥāb al-aṣlaḥ* n'en est pas exempte en tous points. Il illustrait cette accusation en exposant deux de leurs opinions qu'il jugeait scandaleuses : l'une soutenant que faire souffrir les damnés de l'Enfer vaut mieux pour eux et pour les gens du Paradis que de les bien traiter, l'autre concernant le *taklīf* : si un individu seul était l'objet de ce *taklīf* et n'avait pas la foi, ce serait un acte inutile, voire mauvais, puisqu'il y aurait en réalité nuisance du fait qu'une punition serait méritée ; l'utilité ne serait pas plus grande si, objet du *taklīf* en même temps que deux autres individus, lui seul devenait croyant ; en revanche, si Dieu sait à l'avance que par suite du *taklīf* ces deux autres croiront, mais lui ne croira pas, Il a *obligation* de procéder envers tous trois à ce *taklīf*, lequel, utile pour le plus grand nombre, est devenu de ce fait un *aṣlaḥ* pour le groupe entier. Cela a même fait dire à Abū Hāšim que, dans une telle perspective, qu'il réprouve, Dieu serait obligé au *taklīf* de tout groupe humain dont Il sait que la moitié *moins un* des individus qui le composent ne croira pas, puisqu'Il sait que la moitié d'entre eux *plus un* croira ! (2).

La réprobation mordante manifestée par 'Abdaljabbār et par ses maîtres perdrait sans doute sa légitimité si l'on atteignait chez leurs adversaires le tréfonds d'une pensée que masque vraisemblablement l'illustration simpliste et un peu caricaturale ainsi proposée. Il est bien probable, en effet, que la visée des *aṣḥāb al-aṣlaḥ* allait sensiblement au-delà. Et l'on supposera volontiers que, devant l'impossibilité de démontrer l'*aṣlaḥ* de toutes choses prises séparément, ils aient recouru à l'optimum des ensembles, à une sorte d'optimum global. De toute manière, pour les uns comme pour les autres, la thèse — extensive ou

(1) *Muġnī*, XIV, 90.
(2) *Muġnī*, XIV, 140-142.

restreinte — de l'*aṣlaḥ* a nécessité la justification, par subordination indispensable à l'optimum suprême, de ce qui fait figure, dans la réalité, de lui être étranger ou contraire. Un rapprochement n'est pas interdit avec les stoïciens antiques, lesquels estimaient déjà, d'ailleurs, — préfiguration ou modèle de nos mu'tazilites ? — que les événements extérieurs sont les plus conformes qu'ils puissent être aux intérêts de l'homme. Chrysippe, l'un d'entre eux, déclarait que le mal n'est pas inutile pour l'ensemble ; car sans lui il n'y aurait pas de bien ; nous sommes comme nous sommes suivant l'économie du tout (1). L'optimisme d'un saint Augustin s'est exprimé dans le même sens : tout ce qui est, est bon ; la justice divine a fait que non seulement toutes choses soient, mais qu'elles ne puissent être meilleures ; Dieu a jugé plus grand et meilleur de se servir des méchants pour le bien que de ne tolérer aucun mal ; les choses supérieures valent mieux que les inférieures, mais le tout vaut mieux que les choses supérieures seules (2).

L'Islam majoritaire classique, comme il est bien connu, a refusé d'entériner toute doctrine de l'*aṣlaḥ*. Même l'indépendant Ibn Ḥazm de Cordoue (m. en 1064) consacre à le combattre d'assez nombreuses pages de son *Kitāb al-Fiṣal*. Il dénonce en passant le recours de mu'tazilites « bagdadiens » à leur adage que « toute chose est bonne par quelque aspect » *(kull šai' ḥasan bi-wajh mā)*. Pourquoi, demande-t-il ensuite avec plus d'insistance, Dieu laisse-t-il vivre de futurs mécréants ? Qu'est-ce qui est donc *aṣlaḥ*, que Dieu crée des êtres en vue d'épreuves et d'un Enfer éternel, ou qu'il les destine tous au Paradis ? Si, dans certains cas, l'on prétend que Dieu ne peut faire mieux, on Le diminue ; si on dit qu'Il le peut, on avoue qu'Il dispose d'un *aṣlaḥ* supérieur à ce qu'Il a fait (3). Dans son *Iḥkām*,

(1) E. Bréhier, *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*, 2e éd. Paris 1951, pp. 203-204, 207 ; D. Babut, *Plutarque et le stoïcisme*, Paris, 1969, pp. 287-288.

(2) St Augustin, *Confessions*, VII, 12-13, *De quantitate animae*, XXXIII, 73, *Cité de Dieu*, XXII, 1. Cf. notamment Ch. Boyer, *L'idée de vérité dans la philosophie de saint Augustin*, 2e éd. Paris 1940, pp. 154, 162, 177, 178.

(3) *Fiṣal*, III, 105 (bas), 164 à 187 (principalement 173-175, 184).

Ibn Ḥazm s'élèvera contre l'idée que Dieu fait les choses dans l'« intérêt » *(maṣāliḥ)* des hommes (1).

L'aš'arisme, quant à lui, dès le départ vers l'an 900, en la personne de son fondateur éponyme, s'était très nettement opposé à l'obligation de l'*aṣlaḥ*, en la stigmatisant comme une atteinte grave à la toute puissance et à la liberté totale de Dieu. L'un de ses principaux représentants au siècle de son plein épanouissement, al-Juwainī Imām al-Ḥaramain (m. en 1085), maître de l'illustre Ġazālī, a composé tout un chapitre de son *Iršād* pour critiquer systématiquement les mu'tazilites, « ceux de Bagdad » et « ceux de Baṣra », sur leurs thèses concernant l'optimum. Certains de ses arguments rappellent de plus ou moins près ceux d'Ibn Ḥazm. L'*aṣlaḥ* véritable serait la miséricorde suprême, le pardon pour tous ; il serait d'épargner à l'homme la peine éternelle par la mort du futur pécheur ; il serait d'accorder à tous par simple générosité ce que Dieu accorde par récompense en ayant fait courir à Sa créature le risque de se perdre. Au reste, si l'*aṣlaḥ* était pour Dieu obligatoire, ce ne serait pas de Sa part un acte généreux, Il n'aurait pas droit à la reconnaissance ni à la louange. A l'adresse des « Bagdadiens », nous retrouvons deux reproches déjà rencontrés chez 'Abdaljabbār : en vertu de leur propre doctrine, l'*aṣlaḥ* obligatoire pour Dieu serait logiquement aussi obligatoire pour l'homme ; et les prières surérogatoires, étant *ṣalāḥ* comme les canoniques, seraient obligatoires comme elles. Se retournant contre les « Baṣriens », Imām al-Ḥaramain leur demande — comme auraient pu le faire leurs contradicteurs « bagdadiens » — : pourquoi l'obligation du mieux qui, d'après vous, s'impose à Dieu dans le domaine éthico-religieux ne s'impose-t-elle pas à Lui également dans les autres choses ? Sur ces différents points, aux répliques possibles de ses interlocuteurs supposés, il oppose sans embarras des réponses habiles et détaillées (2). S'il est vrai que la théologie mu'tazilite n'avait

(1) *Iḥkām*, éd. Caire 1347 h., VIII, 123-132.

(2) Imām al-Ḥaramain, *Iršād*, éd. trad. Luciani, Paris 1938, pp. 165-173 / 255-265. Voir aussi pour la même époque al-Pazdawī (m. en 1099), *Kitāb Uṣūl ad-dīn*, éd. Caire 1963, pp. 125-128.

pas réussi à convaincre le plus grand nombre des docteurs de l'Islam, du moins sa méthodologie polémique et discursive était-elle devenue familière aux principaux d'entre eux.

Par-delà les siècles, dans l'Occident chrétien des temps modernes, la thèse de l'optimum, avec ses nuances inévitables, resurgira. Malebranche, constatant que le désordre existe dans des parties de l'univers, mais soutenant que Dieu a voulu faire l'ouvrage le meilleur possible, en conclura que le monde le plus parfait possible implique du désordre (1). Mais c'est surtout, évidemment, Leibniz, partisan acharné du « meilleur des mondes », qui creuse et scrute le problème dans ses multiples aspects et ses connexions philosophico-théologiques. De sa *Théodicée* très riche, nous n'extrairons ici que ces quelques formules, en relation suffisamment directe avec le présent travail : « Il y a une infinité de mondes possibles, dont il faut que Dieu ait choisi le meilleur, puisqu'il ne fait rien sans agir suivant la suprême raison ... Dieu est infiniment puissant ; mais sa puissance est indéterminée, la bonté et la sagesse jointes la déterminent à produire le meilleur ... (2). La cité de Dieu ... est le plus parfait état qui puisse être inventé, la vertu et le bonheur y règnent, autant qu'il se peut, suivant les lois du meilleur ; le péché et le malheur (que des raisons de l'ordre suprême ne permettaient point d'exclure entièrement de la nature des choses) n'y sont presque rien en comparaison du bien, et servent même à de plus grands biens ... Puisque Dieu a permis le vice, il faut que l'ordre de l'univers l'ait demandé ... il n'est pas possible de faire autrement, puisqu'il n'est pas possible de faire mieux ... Non seulement Dieu tire des maux de plus grands biens, mais encore il les trouve liés avec les plus grands de tous les biens possibles : de sorte que ce serait un défaut de ne les point permettre » (3).

(1) H. Gouhier, *La philosophie de Malebranche*, Paris 1926, p. 82.
(2) *Essais de Théodicée*, § 8 et 130.
(3) *Ibid.*, § 123, 124, 127.

Les *aṣḥāb al-aṣlaḥ* n'auraient point sans doute désavoué telle ou telle de ces assertions. Sans vouloir forcer les similitudes, sans suggérer, à plus forte raison, que les définitions ou les concepts se recouvrent exactement, il convient, dirons-nous, d'accorder aux mu'tazilites une juste place parmi ceux qui, au cours de l'histoire, ont cru pouvoir, à des titres ou à des degrés divers, et dans des contextes assez différents, attribuer à notre monde le qualificatif d'optimum.

Robert BRUNSCHVIG
(Paris)

LE SAVOIR ENTRE LA VOLONTÉ ET LA SPONTANÉITÉ SELON AN-NAẒẒĀM ET AL-ĞĀḤIẒ

« Anaxagore (1) prétend que c'est parce qu'il a des mains que l'homme est le plus intelligent des animaux » (2). Cette image reprise par E. Goblot et plus récemment par P. M. Schuhl (3) met l'accent sur le problème posé, dès l'aube de la pensée antique, par l'union de l'âme et du corps. Manifestation d'un héritage transmis, — par quelle voie — ? ou simple indice, parmi tant d'autres, de l'unité de l'esprit humain ? Peut-être est-ce la conjonction de ces deux facteurs qui nous permet de retrouver dans les *Maqālāt* l'image par laquelle Anaxagore exprimait l'importance qu'il attachait au sujet-agent. A propos d'une discussion entre gens du *kalām* al-Aš'arī nous transmet

(1) Anaxagore de Clazomènes, philosophe ionien né vers 500 ou 428 av. J.-C. Il est le premier penseur à introduire la notion d'intelligence (νοῦς) comme principe de l'ordonnancement du monde.

(2) Aristote, *Des parties des animaux*, IV 10, 687 a 7, éd. Pierre Louis. Paris 1956. Cité par H. Diels et W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, 6e éd., 1952, vol. II, 30, 5 sq.

(3) E. Goblot, *La logique des jugements de valeur*. Paris 1927, p. 198. P. M. Schuhl, *L'œuvre de Platon*. Paris 1961, p. 25. Au sujet des emprunts d'an-Naẓẓām à Empédocle (philosophe et médecin d'Agrigente, ve s. av. J.-C.) et Anaxagore, voir M. Valiuddin, *an-Nazzam's mu'tazilism examined*, in *Islamic culture*, 33/1959, 251, 6-8. Mais surtout S. Horovitz, *Über den Einfluss des Stoicismus auf die Entwicklung der Philosophie bei den Arabern*, in *Z.D.M.G.*, 57/1903, p. 187, 9 sq.

l'information suivante : « al-Iskāfī (1), à l'instar de certains autres *mutakallimūn*, considérait comme possible qu'une cognition *('ilm)*, une perception *(idrāk)* ou la puissance de savoir *(qudratū 'alā l-'ilm)* fussent inhérentes à la main *(yaǧūzu an yaḥilla l-yada)*. Un autre groupe de gens du *kalām* refusait de l'admettre, dont Abū 'Alī al-Ǧubbā'ī qui affirmait que cela était impossible, à moins que la constitution *(binya)* de la main ne soit contrariée *(tunqaḍu)* et détournée de ce pourquoi elle est faite. » (2) Selon Abū 'Alī, la fonction de la main est purement instrumentale (3), tandis que chez al-Iskāfī nous retrouvons cette étroite dépendance entre savoir et faire affirmée par Anaxagore. Nous avons vu, dans un précédent article (4), que Bišr b. al-Mu'tamir utilisait l'image du regard *(baṣar)* pour mettre en lumière la relation du voir et du connaître, insistant sur le fait que l'acte de percevoir est un acte volontaire présupposant le libre choix du sujet. En choisissant l'image anaxagoréenne de la main, al-Iskāfī est bien le disciple d'an-Naẓẓām (161-231/776-846) par la manière dont il se représente la relation volonté-connaissance. Le savoir est une manière d'agir du sujet de la volonté, ce savoir peut se loger dans la main, instrument par excellence de l'agir (5).

(1) Mu'tazilite dit de Bagdad (m. 240/854). Cf. Fück, 66 et *Tab.* 78. Ce qui nous est parvenu des *Maqālāt* d'Abū l-Qāsim al-Ka'bī ne fait que mentionner le nom de ce *mutakallim*. Cf. *Faḍl al-i'tizāl wa-ṭabaqāt al-Mu'tazila*, éd. Fouad Sayyed, Tunis 1972, 70, 6. Le qadī le cite en lui attribuant un ouvrage sur le *kalām*, *op. cit.*, 271, 8.

(2) *Maq.* 313, 14-314, 1-2. A noter l'importance de la notion de *binya* chez les mu'tazilites postérieurs, conçue comme la structure physique et comme facteur de détermination de l'être vivant. Voir à ce sujet *Muġnī* XI, 312, 8 sq. ; 330 ; *Tamhīd*, 38-39 ; *Uṣūl*, 29, 9 sq.

(3) Abū 'Alī rejoint ici la critique faite par Aristote à Anaxagore *(loc. cit.)* : ... « Ce qui est plus rationnel c'est de dire plutôt qu'il a des mains parce qu'il est le plus intelligent. Car la main est un outil... » Dans cette rencontre nous ne verrons pas, comme le fait S. Horovitz pour les sources stoïciennes d'an-Naẓẓām, un emprunt fait par Abū 'Alī à Aristote. Nous constaterons plutôt que des pensées, sans doute étrangères l'une à l'autre, se rencontrent dans les méthodes analogues qu'elles adoptent quand elles tentent d'ériger en système l'intuition originelle qui inspire cette démarche systématique. En général, l'ordre de la relation intuitive est inversé. C'est ce qui se passe ici pour Aristote comme pour Abū 'Alī.

(4) *Studia Islamica* XXXVII, 1973, 33.

(5) Pour Bišr, comme pour beaucoup de gens du *kalām*, le modèle de la connaissance sensible est la perception visuelle et partant l'organe de prédilection, la vue.

Avec la théorie de la connaissance naẓẓāmienne nous avons une sorte de position intermédiaire entre le réalisme de Bišr et l'idéalisme de Mu'ammar (1). Pour Bišr l'exercice de l'organe sensoriel, dont le modèle est l'œil, est à l'origine de toute connaissance, la perception sensible étant selon lui la clé de tout savoir (*Masā'il* 317 et surtout ligne 3). Cette conception unitaire du donné humain exclut la dichotomie connaissance acquise et connaissance contraignante (2). Mu'ammar, pour qui la notion d'acte nécessaire par nature *(fi'lū ḍibā'ā)* est le corollaire de la notion de *ma'nā* ou « entité causale », trouve en ce support abstrait le principe d'explication de la dualité de l'être humain. Il se rapproche ainsi d'une conception moniste de l'univers mental. Avec an-Naẓẓām nous allons nous trouver face à un essai d'explication spécifique dont les différentes sources d'information nous apprendront qu'elle se fonde sur l'idée d'une étroite interdépendance du connaître et de l'agir.

Pour nous guider dans l'analyse et la confrontation de ces informations nombreuses, mais fort disséminées et souvent difficiles à interpréter — ce qui nous oblige à choisir — nous nous appuierons sur le fragment retrouvé de Ğāḥiẓ (3). Malheureusement entrecoupé de lacunes, le passage sur an-Naẓẓām nous découvre cependant quelques précieux points de repère.

« D'autres ont affirmé », lit-on dans le *K. al-masā'il* (318, 16-22), « que les connaissances comportent huit genres ; l'un d'eux est de l'ordre du libre choix *(iḫtiyār)*, les sept autres sont nécessaires *(iḍṭirār)*. Parmi ces derniers il en est cinq qui sont fournis par la perception des sens *(darak al-ḥawāss al-ḫamsa)*, un sixième est la connaissance de la véracité des informations

Ce symbole n'est pas nouveau ; les yeux étaient, selon Héraclite, « de meilleurs témoins que les oreilles ». Voir *Die Fragmente* I, 173, 15-16, cité par E. Bréhier, *Histoire de la philosophie*, Paris 1948, I (1), p. 56.

(1) Il semble donc que ce soit un ordre logique qu'adopte Ğāḥiẓ pour l'exposé qu'il fait de ces différentes théories dans le texte que nous étudions.

(2) Si les termes *iktisāb* et *iḫtiyār* sont utilisés à propos de la théorie de Bišr (*Masā'il* 316, 12), la notion d'*iḍṭirār* n'apparaît que pour être niée (317, 24). En revanche, on trouve affirmée l'immédiateté *(ibtidā')*, notion qui est mise en rapport avec celle de libre choix *(iḫtiyār)* (317, 22-24).

(3) C. Pellat, *Baqāyā kitāb hām li-l-Ğāḥiẓ (= Kitāb al-masā'il wa-l-ǧawābāt fī-l-ma'rifa)*, in *Machriq*, Beyrouth, 1969, p. 315-326.

(al-maʿrifa bi-ṣidq al-aḫbār), ainsi la connaissance des contrées et des métropoles *(al-qurā wa-l-amṣār)*, des biographies d'hommes illustres et les vestiges historiques *(as-siyar wa-l-āṯār)*. Vient ensuite la connaissance qui consiste à savoir, quand notre interlocuteur s'adresse à nous, que son discours nous concerne et nous vise *(annah muwaǧǧihū bi-kalāmih ilayh wa qāṣidū bih naḥwah)* (1). Quant à la connaissance par libre-choix, c'est par exemple la connaissance de Dieu, de ses prophètes, celle que nous obtenons par l'exégèse de son livre *(taʾwīl kitābih)*, celle qui est déduite de la jurisprudence et de ses règles *(al-mustanbaṭ min ʿilm al-fatyā wa-aḥkāmih)*, tout ce qui comporte divergence *(iḫtilāf)* et dispute *(munāzaʿa)* et dont le savoir implique l'usage de l'examen rationnel *(naẓar)* et de la réflexion personnelle *(fikr)*. Le chef de ce groupe est Abū Isḥāq ».

Dans l'énumération d'an-Naẓẓām la connaissance qu'a l'homme de lui-même, que Muʿammar tenait pour le fondement épistémologique et ontologique de tous les autres genres de connaissance, n'est pas distinguée du septième genre de connaissance (2). La conscience réflexive n'est pas considérée comme un en soi fournissant un préalable à la connaissance de l'autre, mais elle est située sur le même plan que cette dernière. La ligne de partage entre connaissance nécessaire et connaissance acquise se situe au delà du donné expérimental, qu'il soit intuitif ou inductif. Tout ce qui ressortit à la réflexion, au raisonnement et partant au libre-choix, selon Abū Isḥāq, fait l'objet d'un domaine distinct, matière à option du spécialiste. Cette matière est fournie par le donné sensible et la connaissance par ouï-dire.

En regard de l'attitude conceptualisante de Muʿammar, an-Naẓẓām a une manière plus positive de poser le problème de la connaissance. Le pivot méthodologique de sa classification semble fourni par la notion de dialogue engendrant une connais-

(1) Jusque là nous retrouvons l'ordre adopté par Muʿammar, *Masāʾil*, 318, 24-319, et notre article cité plus haut p. 48, 24 sq. Cette énumération confrontée avec celle de Bāqillānī (*Tamhīd*, Le Caire, 1947, p. 36-37) nous permet de vérifier le bien fondé du jugement d'Ibn Ḫaldūn, selon qui Bāqillānī a systématisé le *kalām* aš'arite en conservant les prémisses muʿtazilites pour les mettre au service de l'orthodoxie sunnite (*Muqaddima*, 465).

(2) Sur la supériorité de l'expérience intime ou introspection, *Muġnī* XII, 5-6 ; *Šarḥ*, 18-19.

sance immédiate, mais dont la certitude et le caractère nécessaire n'apparaîtront que lorsque ce donné aura été passé au crible de la critique rationnelle. De ce principe découle sa théorie de la tradition, dont la conséquence logique sera le refus de souscrire au caractère probant de l'*iǧmāʿ*, refus qui n'a pas laissé de semer le trouble chez les théologiens et les *uṣūliyy-s* postérieurs (1).

Bagdādī qui semblait bien connaître la classification d'an-Naẓẓām nous dit que ce dernier et ses adeptes « qadarites » affirmaient que ce qui est connu par déduction analogique *(qiyās)* et par examen rationnel *(naẓar)* ne peut être connu par voie nécessaire *(bi-ḍ-ḍarūra)* et que ce qui est connu par les sens *(bi-ḥissī)* ne peut être connu par voie rationnelle ou informative *(min ǧihati-n-naẓar wa-l-ḫabar)* (2).

L'information des *Uṣūl* rend compte de la distinction établie par an-Naẓẓām entre connaissance immédiate et connaissance acquise, mais, comme toujours, à travers le prisme déformant de la partialité. Au lieu de montrer que selon notre auteur la connaissance informative est immédiate mais ne peut être tenue pour certaine que si elle est accompagnée d'une raison probante *(sabab)*, Baġdādī modifie l'ordre de la classification et introduit l'information dans la catégorie des sciences acquises. De là vient le commentaire parodique qui suit son information. En réalité la distinction naẓẓāmienne entre connaissance immédiate et connaissance acquise est beaucoup moins rigide que ne veut le faire croire Baġdādī. L'optique d'an-Naẓẓām relève d'une conception du dynamisme mental dont le répondant objectif est la complexité du réel qui résiste à toute systématisation rigide.

Pour illustrer cet aspect dynamique de la pensée d'an-Naẓẓām, nous rapporterons, en manière d'introduction à notre analyse,

(1) Pour la théorie naẓẓāmienne de l'information transmise par voie unique *(al-ḫabar al-wāḥid)* voir surtout *Muġnī* XV, 361 et 392 sq. Au sujet de la tradition et de l'*iǧmāʿ* selon an-Naẓẓām voir *Erkenntnislehre*, 408-417 et surtout : *al-aḫbār wa-kayfa taṣiḥḥ*, éd. Ch. Pellat, in *J.A.* CCLV (1967), fasc. 1, p. 65-105 ; J. van Ess, *Ein unbekanntes Fragment des Naẓẓām* in *Mél. en l'honneur d'Otto Spies*, 1967, p. 17-201, *Al-Ḥūr al-ʿīn*, Baġdād 1948, 230, 16 sq. Voir aussi notre article sur l'*Iǧmāʿ* in *Stud. Islam.* XXX, 27-38. Il ne nous est pas possible dans le cadre de cette étude de nous attarder à l'analyse de cette théorie. Nous le ferons dans notre prochain travail déjà annoncé.

(2) *Uṣūl*, 16, 3-5.

une anecdote que nous conte Ǧāḥiẓ dans son *Tabyīn* (1) et dont le pouvoir évocateur revêt, à nos yeux, une valeur didactique aussi solide que toute explication dogmatique. Abū Šamir (2), dont il est intéressant de noter qu'il était le disciple de Muʿammar, « gardait toujours au cours d'une discussion ses épaules, ses paupières et ses mains immobiles, si bien que les mots qu'il proférait semblaient sortir de la fente d'un rocher. Il reprochait au gesticulateur d'avoir le verbe indigent et de recourir au geste. Il le jugeait incapable d'exprimer son intention. Il disait aussi : « le langage est de nature à exclure le recours à tout autre mode d'expression *(laysa min ḥaqq al-manṭiq an tasta'īna 'alayh bi-ġayrih)* ». Jusqu'au jour où Ibn Sayyār an-Naẓẓām opposa à Abū Šamir des « objections *(kallamah)* », chez Ayyūb b. Gaʿfar, et le contraignit à développer ses arguments en multipliant les interrogations *(fa-ḍṭarrah bi-l-ḥuǧǧati wa-z-ziyāda fī-l-mas'alati)*, si bien qu'Abū Šamir se mit à gesticuler, à se remuer en soulevant ses reins et en ramassant les bords de son vêtement, à se glisser vers an-Naẓẓām pour lui saisir les mains ». « Ce jour-là », nous dit Ǧāḥiẓ, « Ayyūb se rallia à l'opinion d'an-Naẓẓām et s'écarta de celle d'Abū Šamir ». (3).

Le particularisme suggestif de cette anecdote illustre bien le rôle joué par la *munāẓara* dans le développement du *kalām*. Telle la maïeutique socratique, la *munāẓara* dépassait le cadre de la discussion de pure forme, la visée épistémologique qui l'animait conférait à cette recherche vivante du savoir une valeur noétique certaine. Le récit de Ǧāḥiẓ nous fait, en outre, constater l'importance qu'attachait an-Naẓẓām au doute dans la gestation du savoir. « Le douteur *(aš-šākk)* », disait-il, « est plus proche de toi qui crois posséder la certitude que le négateur

(1) *Tabyīn* I, 91 et note 1 et 2. Avant son récit, Ǧāḥiẓ nous signale que Muʿammar était contre la nécessité d'accompagner la prédication *(ḫuṭba)* de gesticulation et de mouvement démonstratif. Voir aussi ʿAbd al-Ǧabbār, *Faḍl al-iʿtizāl* 254, qui rapporte l'anecdote. Nous donnons ici la référence de l'édition provisoire, l'édition définitive de cet ouvrage n'étant pas encore parue.

(2) A propos de ce personnage voir *Farq*, 202, 5 ; 206, 1-5.

(3) Cf. *Faḍl al-iʿtizāl*, 254. Selon le qadi, Ǧāḥiẓ ajouta : « Abū Šamir discutait avec la spontanéité de sa nature, Abū Isḥāq le fit sortir de ses limites naturelles *(wa-kāna Abū Šamir yatakallamu bi-ṭabʿih. Abū Isḥāq aḫraǧah ʿan ṭabʿih).* »

(ğāḥid), il n'est de certitude *(yaqīn)* qui n'ait été précédée par un doute *(šakk)* » (1).

Enfin la force persuasive attribuée au mouvement dans le récit est une manière d'illustrer l'importance attachée par an-Naẓẓām à l'aspect dynamique de la connaissance. L'imperturbable Abū Šamir avait cette impassibilité dont seul l'ignorant ou le profane peut se targuer ; la remise en question d'un simulacre de certitude provoque en lui le remous que nous décrit si plaisamment l'espiègle auteur du *Tabyīn* (2). L'activité mentale, voire spirituelle, dont le mouvement *(ḥaraka)* n'est que la manifestation physique, est la réalité fondamentale du sujet connaissant, de même qu'il est la qualification permanente de l'univers sensible.

La manière dont an-Naẓẓām concevait la connaissance sensible n'a pas manqué de semer l'embarras dans l'esprit d'al-Aš'arī. Les informations qu'il nous transmet à ce sujet laissent percer une gêne qui se manifeste tant par l'insistance avec laquelle il reprend la question à différents endroits des *Maqālāt*, que par une espèce de flottement dans les renseignements transmis, qui contraste avec la précision et la rigueur habituelles des rapports de l'hérésiographe (3). « An-Naẓẓām affirmait », nous dit ce dernier, « que le percevant ne perçoit une chose qu'en raison d'un bond *(ṭafra)* (4) du regard en direction de l'objet de la vue jusqu'à pénétrer cette chose dans son étendue *(illā an yuṭfira l-baṣar ilā-l-mudrak fa-yudāḫilah)*. Le tenant de ce dire affirmait que l'être humain n'appréhende le sensible à l'aide d'un sens que par voie d'interpénétration,

(1) *Ḥay.* VI 35, 16-36, 1. La certitude *(yaqīn)* est l'aboutissement d'un doute *(šakk)*, et le passage d'une conviction *(i'tiqād)* à une autre n'a lieu que par l'intermédiaire d'un doute. Le doute c'est ce qui suscite la communication entre les sujets de la connaissance.

(2) Faut-il voir là, en outre, une critique ou du moins une réserve quant à la valeur du *sukūn an-nafs* comme indice du vrai ? Nous y reviendrons à propos de Ğāḥiẓ qui, pour sa part, refusait de souscrire à la valeur probante de la « tranquillité de l'âme ».

(3) D'où certaines difficultés de lecture présentées par le texte.

(4) Pour traduire le terme *ṭafra* nous adopterons d'une manière conventionnelle le mot « bond » au lieu de « sursaut » qui est souvent préféré.

de liaison et contiguïté » (1). « Zurqān rapporte », poursuit l'auteur des *Maqālāt*, « qu'an-Naẓẓām affirmait que l'être humain ne perçoit les sons *(aṣwāt)* et les couleurs *(alwān)* que par voie d'interpénétration *(mudāḫala)*. Il affirmait que l'être humain *(insān)* ne perçoit le son que lorsque ce dernier se déplace vers l'oreille qui entend, y produit un choc et partant l'audition du bruit *(lā yudriku ṣ-ṣawta illā bi-an yuṣākkah wa-yantaqil ilā sam'ih fa-yasma'ah)*. Ainsi en est-il, selon lui, de l'objet de l'odorat *(mašmūm)* et de celui du goût *(maḏūq)* » (2). Ce qui dans la perception sensible est perçu n'est donc pas la qualité conçue comme une propriété permanente du corps qui en serait le support, mais le corps modifié par le mouvement : « Il n'y a d'autre accident que les mouvements des corps et ceux-ci ne peuvent durer » (*Maq.* 358 10-11). An-Naẓẓām disait en outre : ...« Les accidents *(a'rāḍ)* ne peuvent être vus *(muḥāl an turā)*. Il n'y a d'autre accident que le mouvement *(lā 'araḍa illā l-ḥaraka)* et l'être humain ne voit que les couleurs ; or les couleurs sont corps et le percevant ne voit pas de corps qui ne soit couleur » (3). Mais comme, par ailleurs, le percevant est corps au même titre que le perçu, le phénomène de la perception sensible ne peut s'expliquer que par le recours à la notion de bond *(ṭafra)*. La perception est conçue comme un phénomène de motion et de choc. Si bien que l'information qui succède à celle de Zurqān et qui paraît la contredire ne fait que la confirmer et la préciser en montrant que le mode de liaison entre le percevant et le perçu est le bond et le déplacement (4). Les

(1) *Maq.* 384, 8-13 : « *al-insān lā yudriku l-maḥsūs bi ḥāssatī illā bi-l-mudāḫala wa-l-illiṣāl wa-l-muǧāwara* ».

(2) *Maq.* 384, 13-14. A la ligne 12 le texte donne *al-ašyā'* et l'éditeur s'interroge sur la lecture *tudraku*. Nous pensons devoir lire *al-insān yudriku*, ce qui se trouve confirmé à la ligne 13.

(3) *Maq.* 362, 11-13. Le texte donne aux lignes 12-13 : « *wa-lā ǧisma yarāhu r-rā'ī illā lawnū* », il faudrait pouvoir lire « *illā wa-huwa lawnū* », ou bien *illā lawnā*, encore que la lecture *illā lawnū* soit à la rigueur possible.

(4) *Maq.* 385, 10-14 : « Les accidents ne peuvent être perçus par liaison continue *(ittiṣāl)*, ni les sons entendus par les oreilles, ni les odeurs senties par l'odorat ni les saveurs par le goût, car selon le tenant de ce dire, ce qui est vu n'est autre qu'un corps et ce qui est entendu n'est autre que ce corps, les sons sont corps... » On remarquera, et ceci est important, que cette information succède à celle qui transmet le dire d'opposants qui niaient que l'on pût affirmer des sens *(ḥawāss)*

organes des sens ne sont donc pas la cause des perceptions, mais de simples instruments de liaison, des ouvertures qui vont permettre l'interpénétration : « l'âme *(nafs)* perçoit les sensibles par ces orifices que sont le nez, les oreilles, la bouche, l'œil, et non pas parce que l'être humain *(insān)* est doté d'une ouïe qui est autre que lui *(samʿā huwa ġayruh)*, mais il entend par lui-même *(yasmaʿu bi-nafsih)*, tandis qu'il devient sourd *(aṣamm)* en raison d'une infirmité qui s'empare de lui *(li-āfatī ṭadḫulu ʿalayh)* ; de même voit-il en vertu de sa nature, mais il ne devient aveugle qu'en vertu d'une infirmité qui s'empare de lui » (1). Les organes des sens sont donc les instruments de production des sensations et comme pour tout instrument leur défectuosité est un obstacle à la sensation, mais celle-ci ne résulte réellement que de la nature même du sujet sentant et non du fait d'une entité qui se surajouterait à cette nature. Spécificité des sens en l'unité d'une nature appréhendant un sensible divers mais homogène (2). En somme la perception sensible est l'impression transmise par l'un des sens (3), impression du corps objet sur le corps sujet, en vertu du mouvement qui constitue la réalité permanente de tout être vivant, donc de l'être humain (4).

l'interpénétration, la contiguïté, la liaison, le bond (*Maq.* 385, 1 sq.), si tant est que l'on puisse se fier à un passage dont la lecture paraît peu sûre.

(1) *Maq.* 339, 6 sq. Al-Aš'arī nous dit tenir cette information de Ğāḥiẓ, ce qui nous confirme le passage de *Hay.* V, 11, 5-6, où nous lisons que la perception visuelle, selon an-Naẓẓām, est l'effet nécessaire d'une vue saine. Voir aussi *Intiṣār*, 28, 4-5 ; 42 *in fine.*

(2) *Maq.* 404, 1-3 ; *Hay.* IV, 449, 6-9 ; *Erkenntnislehre*, 167, 7. A comparer avec l'opinion d'Abū ʿAlī in *Maq.* 340, 6-10. Selon ce dernier les sens sont de genre différent, cette différenciation est la conséquence de la qualification spécifique *(ḥukm)* de chacun des organes sentants.

(3) Selon an-Naẓẓām (*Uṣūl*, 10, 2) de même que selon ʿAbbād b. Sulaymān (*Maq.* 339, 4-5) le sexe constitue un sixième sens. M. Horten dans *Die philosophischen Probleme der spekulativen Theologie im Islam*, Bonn 1910, p. 206, § 2) le signale et ajoute l'affirmation par an-Naẓẓām d'un septième sens, le cœur *(qalb)*, ce qui est une fausse interprétation de la conception naẓẓāmienne. Nous y reviendrons à propos de la notion d'être humain *(insān)*.

(4) *Maq.* 403, 13 sq. *Usūl*, 6, 2 sq. et 46, 9 sq. ; *Farq*, 138, 15. Baġdādī, *Milal* I, 95 sq. *Sah. Milal* I, 69. Horten, 65-66 et n. 1. Voir aussi *Erkenntnislehre*, 72, 30 qui montre que l'auteur cité par le qadi in *Muġnī* XII, 22, 3-5 pourrait être an-Naẓẓām : « Certains ont défini la connaissance *(ʿilm)* par le mouvement du cœur qui a lieu en présence de la chose [objet de connaissance]. Le texte donne ensuite *kamā wuǧida wa-ʿurifa*, ne faut-il pas lire plutôt : *kamā wuǧida fa-ʿurifa* ou alors *wa-kamā wuǧida*

Nous avons ainsi les éléments d'une théorie de la réalité matérielle toute particulière, d'influence nettement stoïcienne (1). Les notions d'interpénétration *(mudāḫala)* (2), d'homogénéisation *(muǧānasa)* (3), de mélange parfait *(izdiwāǧ)* ne sont que les corollaires d'une conception dynamique de réalité corporelle. La matière est la résultante des propriétés physiques. Le corps est en effet le mélange intime et parfait d'une infinité de corps subtils et non la combinaison statique d'accidents divers juxtaposés à une substance. On peut penser ici aux esprits animaux de Descartes, mais il est évident que la théorie de Chrysippe et celle de l'ancien stoïcisme en général n'a pu être étrangère aux explications d'an-Naẓẓām. Sans aller aussi loin que Hišām b. al-Ḥakam (m. 185/801) qui affirmait, à l'instar des stoïciens, « Dieu qui agit sur la matière est corporel » (4), an-Naẓẓām a dû s'inspirer de ce qui lui parvint sans doute de la théorie de Chrysippe et de son école pour affirmer la divisibilité de la matière à l'infini. C'est une manière de s'opposer à l'atomisme qui définit l'être comme « un agrégat de corps indivisibles » (5). D'où l'affirmation du dynamisme absolu de la substance : « Tout est mouvement, même le repos *(sukūn)*, qui n'est autre qu'un mouvement de pression *(ḥarakatu i'timād)* » (6). De sorte que tout passage d'un corps à un autre est un mouvement de déplacement *(ḥarakatu nuqla)* qui se produit par bond. Cette

'urifa ? Ce qui donnerait : « elle est connue de la même façon qu'elle se présente [au sujet] », c'est-à-dire en vertu d'un mouvement qui n'est que le passage d'un état à un autre (voir ici plus loin, p. 36). Ce qui supprime la valeur de la critique du qadi (*Muǧnī* XII, 22, 4-6), critique conçue en termes purement spatiaux.

(1) S. Horovitz, *op. cit.* 177-196 et surtout p. 181, 20 sq. Voir à ce sujet *Erkenntnislehre*, 137 ; 181.

(2) *Maq.* 60, 8 ; 327, 5 sq. Pour la critique de cette notion cf. *Šāmil*, 160 ; 488, 1-7.

(3) *Šāmil*, 153-154.

(4) Pour la théorie de Hišām et sa réfutation par an-Naẓẓām, voir *Maq.* 207, 7 sq. *Farq*, 138, 17 sq. A propos de la théorie de l'ancien stoïcisme, voir E. Bréhier, *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*, Paris-Londres 1971, p. 117.

(5) *Maq.* 318, 6-8 ; 568, 3. Bréhier, *Chrysippe*, 120, 125-126. Voir aussi *Šāmil*, 434 sq. ; Horovitz, *loc. cit.*, 188, 6 sq.

(6) *Maq.* 324, 12-325, 2, *Milal* I, 69, 15-16 ; *Uṣūl*, 46, 10 ; Horovitz, *loc. cit.*, 184, 1 sq.

dernière notion est le corollaire de la théorie de l'atome indivisible (1).

Dans cette optique comment faut-il concevoir les actes humains et en particulier les actes de connaissance ? En réalité le problème est déjà posé au niveau de la perception des qualités sensibles. Puisque, à l'instar des stoïciens (2), les qualités sont des corps et que l'agent percevant est corps, on ne peut parler de perçu ou de percevant, il n'y a que des perceptions ou des sensations *(maḥsūsāt)*. C'est le sens du passage suivant des *Maqālāt* : « Quant à ceux qui ont affirmé que la couleur est ce qui se voit sans l'objet coloré *(al-lawn huwa-lladī yurā dūna-l-mulawwan)*. en effet, la couleur qui est corps n'a pas de support, ils ont par le fait même nié que l'ignorance et la connaissance eussent un objet *(abaw-l-maǧhūla wa-l-maʿlūma)* et ont rejeté catégoriquement la réalité de ces notions *(ankarūhu inkārā šadīdā)*. C'est le dire d'an-Naẓẓām » (3).

An-Naẓẓām ne semble pas avoir cherché l'élaboration d'une théorie des principes (4). Se pliant à la diversité du réel il a tenté une explication qui puisse rendre compte du dynamisme d'une pensée engagée dans une réalité perpétuellement en mouvement. Ceci explique une certaine oscillation dans ses explications et dans les termes qu'il utilise : « An-Naẓẓām affirmait » — nous dit Šahrastanī —, « que la substance *(ǧawhar)* est composée d'accidents qui s'assemblent *(muʾallaf min aʿrāḍī iǧtamaʿat)* et il approuvait Hišām quand ce dernier affirmait que les couleurs,

(1) Cf. *Ḥay.* IV, 208 où Ğāḥiẓ attribue à an-Naẓẓām un *Kitāb aṭ-ṭafra. Maq.* 318, 6 ; 321, 6-10 ; 324, 12 ; *Fiṣal* V, 64, *in fine*, 65 ; *Sah. Milal* I, 70 ; *Šāmil*, 434 ; *Uṣūl*, 335, 11-13 ; *Tabṣīr*, 68 ; Bréhier, *Chrysippe*, 83 et 109 ; Horovitz, 188 et n. 1.

(2) Bréhier, *Chrysippe*, 109 et 117. Quant an-Naẓẓām affirme la corporéité des qualités il explique la perception sensible : à défaut de substrat la qualité est dotée d'épaisseur elle n'est pas supportée par un corps elle est à elle même son propre support. De même, on le verra plus loin, l'âme n'est pas dans le corps comme dans un réceptacle, elle est ce qui définit la réalité du corps humain. Ce point a été fort bien vu par Baġdādī : « Le sens selon lui (an-Naẓẓām) n'appréhende qu'un corps *(al-ḥiss ʿindah lā yaqaʿu illā ʿalā ǧismī)* » ; *Farq*, 140.

(3) *Maq.* 393, 4. A comparer avec la position d'Abū l-Huḏayl, *Maq.* 391, 14-17 et notre article in *Studia Islamica* XXXVI (1972), p. 43.

(4) Bréhier, *Chrysippe*, 116. Ce qui est à l'opposé de la théorie de Muʿammar. Voir à ce sujet *Maq.* 363, 5-6 et notre article in *Studia Islamica* XXXVII (1973), p. 54 et n. 1.

les saveurs, les odeurs sont des corps. Mais il lui arrivait tantôt de dire que les corps sont des accidents et tantôt que les accidents sont corps *(wa-kāna ṯāraṯā yaqḍī bi-kawni-l-aǧsām aʿrāḍā wa-ṯāraṯā yaqḍī bi-kawni l-aʿrāḍ aǧsāmā)* » (1). Si bien qu'il est possible d'appliquer à la théorie d'an-Naẓẓām le jugement de Bréhier au sujet de la pensée stoïcienne : « Les stoïciens admettent seulement des corps, c'est-à-dire des êtres entièrement distincts les uns des autres par leur essence et leurs qualités, individus isolés les uns des autres. Ils veulent trouver la raison de l'existence et de la nature de cet individu dans l'intimité du corps lui-même, et non plus dans une cause agissant de l'extérieur sur une matière préalablement donnée, telle que la participation à une idée (Platon) ou la tendance à réaliser une fin (Aristote) » (2). C'est en ce sens qu'an-Naẓẓām affirme que l'être humain entend par lui-même. Ceci sans doute contre la « causalité idéale de la forme », le « *maʿnā* » de Muʿammar, qui se trouve ici remplacé par la « causalité en quelque sorte palpable d'un être réel et actif » (3).

Appliquée à la connaissance intellectuelle, cette activité se définira comme le mouvement de l'âme *(nafs)* qui est, selon les *mutakallimūn* de l'époque le siège des facultés psychiques (4). « Il (an-Naẓẓām) affirme que les actes des créatures ne sont que mouvements *(ḥarakāt)*, que le repos *(sukūn)* est un mouvement d'appui *(ḥarakatu iʿtimād)* et que les cognitions *(ʿulūm)* et les volitions *(irādāt)* sont des mouvements de l'âme *(nafs)* ; cependant il n'entendait pas par là le mouvement de déplacement *(ḥarakata n-nuqla)* ; le mouvement selon lui n'est autre qu'un certain principe de changement *(mabdaʾ taġayyurī mā)*, comme le disent les philosophes quand ils appellent mouvements les changements d'état du comment, du combien, de la position *(waḍʿ)*, du où et du quand » (5). C'est ce qui explique le refus d'an-Naẓẓām de se rallier au dire de Hišām sur la connaissance

(1) Šah., *Milal* I, 71. Horovitz, 181, 7 sq. et n. .

(2) Bréhier, *Chrysippe*, 108, 4 sq. et n. 2. Voir à ce sujet la critique de Horovitz, *loc. cit.*, 183, n. 1, dont la portée se trouve annulée par la remarque de Bréhier.

(3) Bréhier, *Chrysippe*, 116, 6-7.

(4) Ce qui diffère de l'interprétation de M. Horten. Voir ici p. 13, n. 3.

(5) Šah., *Milal* I, 69.

et la volonté : « Il tint pour faux le dire de Hišām, à savoir que les cognitions *('ulūm)*, les volitions *(irādāt)* et les mouvements sont des corps. Si ces derniers étaient des corps », disait-il, « ils ne s'assembleraient pas en une seule chose ni en un seul lieu ». Mais il affirmait l'interpénétration des corps en un seul lieu tels la couleur, la saveur, le son. Or celui qui admet l'interpénétration des corps en un seul lieu doit tenir pour possible que le chameau passe par le trou d'une aiguille » (1). L'adjonction de l'expression en « un seul lieu » *(fī-ḥayyizī wāḥidī)* appliquée aux cognitions et aux volitions permet à *Baġdādī* de masquer la portée philosophique de la théorie d'an-Naẓẓām, ce que Sahrastānī a fort bien mis en lumière. Baġdādī, qui n'entendait épargner son redoutable adversaire sur aucun point, nous livre tout ce qu'il sait sur lui avec l'esprit partisan que nous lui connaissons. Son procédé nous étant désormais devenu familier, nous pouvons faire la mise au point nécessaire, pour ne retenir de son information que le détail véridique confirmé par ailleurs. Quand on lit dans les *Uṣūl* : « An-Naẓẓām affirmait que la cognition *('ilm)* est un des mouvements du cœur et la volition *(irāda)* est aussi un mouvement du cœur, confondant ainsi connaissance et volonté en dépit de leur genre distinct *(ma'a-ḫtilāfihimā)* » (2), on voit attestée une particularité de la théorie naẓẓāmienne (3). Cette « opinion honteuse », Baġdādī nous la présente comme une identification confondant connaissance nécessaire et connaissance acquise. Or, comme nous en informe Ğāḥiẓ (4), an-Naẓẓām les distinguait et Baġdādī ne l'ignorait sans doute pas. Cette distinction consiste à affirmer que toutes les connaissances qui ne comportent pas en elles-mêmes leur signe de vérité, c'est-à-dire les connaissances acquises sont du ressort de la volonté. En réalité, Baġdādī a très bien vu le danger d'une telle distinction, puisqu'il commente comme suit

(1) *Farq*, 138, 15-21.

(2) *Uṣūl*, 6, 2-5.

(3) Volontarisme de l'appréhension intellectuelle qui, chez un disciple d'an-Naẓẓām, Ṣāliḥ Qubla, sera poussé à l'extrême. C'est ce qui ressort de l'anecdote justifiant le sobriquet dont Ṣāliḥ fut affublé. *Maq.* 407, 1-8 ; *Muġnī* IX, 13, 1-4 ; *Fiṣal* IV, 203 ; *Erkenntnislehre*, 168, 185.

(4) Cf. ici pp. 28-29, et *Masā'il*, 318, 16-22.

les conséquences de la classification des connaissances par an-Naẓẓām. « Ceci l'oblige à prétendre que la connaissance de Dieu Très Haut dans l'au-delà est spéculative *(naẓariyya)* et résulte d'une argumentation. Elle n'est pas nécessaire *(istidlāliyya ġayru ḍarūriyya)*. Le paradis est donc un lieu d'argumentation et de spéculation » (1). Comme toujours Baġdādī déforme le dire de son adversaire en extrapolant. Il applique une distinction, fruit de l'expérience, à un domaine qui échappe à ce mode de connaissance. Or il semble, — et nous l'avions déjà signalé dans un précédent article (2) —, qu'an-Naẓẓām entendait justement séparer le domaine du profane du domaine religieux qui ressortit à la foi : celle-ci étant l'objet d'une option tout personnelle. Ce qu'an-Naẓẓām a voulu sans doute dire, par cette dernière affirmation (3), c'est que l'au-delà dont l'existence est déduite à partir d'un raisonnement ne peut en aucune manière modifier la nature de ceux qui accèdent à cet au-delà. Ce qui n'étonnerait pas d'un esprit aussi positif que celui d'an-Naẓẓām. Enfin, la douzième « opinion honteuse » que Baġdādī (4) attribue à notre auteur est l'affirmation que rien n'est connu dans sa réalité profonde *(ʿalā-l-ḥaqīqa)* par la révélation de Dieu Très Haut, ni par l'information de son prophète ou des adeptes de ce dernier. C'est, selon Baġdādī, la conséquence qui découle nécessairement de la distinction entre ce qui est connaissable par les sens, c'est-à-dire tout ce qui est tangible, tandis que la connaissance qui distingue le contingent *(ʿaraḍ)* du non contingent *(qadīm)* n'est pas donnée par l'information *(ḫabar)*, mais par le raisonnement analogique *(qiyās)* et la spéculation *(naẓar)* (5). Nous retrouvons dans ce passage l'information que nous donne Ǧāḥiẓ dans ses *masāʾil*. Cet ouvrage était-il connu de Baġdādī ou ce dernier a-t-il eu entre les mains l'ouvrage

(1) *Uṣūl*, 16, 3 sq. Pour l'opinion d'al-Balḫī voir *Šarḥ*, 52, 3-8 ; 57, 13 sq.

(2) *Studia Islamica* XXX, 36, n. 3.

(3) Si du moins l'information de Baġdādī est véridique. Pour notre part nous ne la voyons attestée nulle part ailleurs.

(4) C'est à dessein que nous nous attardons aux rapports de cet hérésiographe qui nous « informe dans la mesure où il dénonce », comme l'a montré M. Talbi à propos d'autres hérésiographes dans sa communication au XXIX[e] Congrès international des orientalistes à Paris en juillet 1973 : « *Du nouveau sur l'iʿtizāl* ».

(5) *Farq*, 140, 14 sq.-141, 2.

d'an-Naẓẓām sur la connaissance ? (1). Cette dernière hypothèse est tout à fait vraisemblable et paraît d'autant plus digne d'être avancée que les arguments, pour le moins bizarres, utilisés par Bagdādī en vue de ridiculiser son adversaire ont l'allure d'une parodie masquant une information gênante (2).

Mais le plus significatif est que Baġdādī, apparemment très renseigné sur la théorie d'an-Naẓẓām, n'ait pas fait état d'un développement des *Masā'il* qui livre le chaînon expliquant le passage de la perception sensible des réalités corporelles à la connaissance rationnelle des vérités supra-sensibles. Cette faculté intermédiaire qui fournit l'explication psychologique et logique de l'investigation spéculative est la faculté que possède l'être humain de capter le langage de son interlocuteur dans son intention et d'en saisir la visée. Cette connaissance est de l'ordre des évidences immédiates (3). La possibilité pour les consciences de communiquer entre elles permet d'échapper au monisme sensualiste dans lequel risquait de sombrer la théorie de la perception sensible. Baġdādī, prisonnier de ses préoccupations apologétiques, a escamoté l'élément de base de l'épistémologie d'an-Naẓẓām. Il pourra ainsi donner à la connaissance informative un simulacre d'explication physique en réduisant la vérité historique à un déplacement moléculaire dans le temps !

Le principe de la communication des consciences (4) affirmé par an-Naẓẓām rend le discours compréhensif et ouvre la voie à la réflexion rationnelle. Ce qui confère au sensualisme de la théorie de la perception une dimension nouvelle et permet de définir l'être humain par une réalité qui dépasse sa manifestation physique.

Cette définition n'a pas été sans présenter des difficultés à son auteur, à en juger d'après le témoignage de Ğāḥiẓ (5) et d'après

(1) Attesté par Fück, 61, 4 et cité par F. Rosenthal, *Knowledge Triumphant*, 148.

(2) *Uṣūl*, 141, 6. Faire dire à Naẓẓām que la certitude historique de l'existence du prophète repose sur la transmission d'une particule *(qiṭ'a)* de ce dernier par les compagnons, puis par les suivants, et ainsi de suite, est une critique peu sérieuse de la théorie naẓẓāmienne de la perception sensible.

(3) *Masā'il*, 318, 17-18.

(4) *Masā'il*, 319,

(5) *Ḥay.* VII, 203, 2. A ce propos voir plus loin, p. 52.

les rapports des hérésiographes qui en firent état. De la richesse sporadique de ces informations on peut néanmoins retenir quelques précieux indices intéressant notre recherche. An-Naẓẓām disait : « L'âme *(rūḥ)* est corps *(ǧism)* et elle est le souffle vital *(an-nafas)*. Il affirmait que l'âme est vivante par elle-même *(ḥayyū bi-nafsih)* et niait que la vie *(ḥayāt)* et la puissance *(quwwa)* fussent des entités *(maʿnā)* distinctes du vivant et du puissant *(ġayr al-ḥayy wa-l-qawiyy)* (1). Selon lui, « la manière d'être de l'âme dans ce corps est telle que le corps est comme une infirmité de l'âme (2), il en reçoit les impulsions en vertu du libre choix. Si le corps était dépourvu d'âme, ses actes seraient produits par voie d'engendrement et de nécessité » (3). Cette âme qui est principe inhérent de vie et d'action caractérise l'être humain selon le mode de l'union intime : « l'être humain *(insān)* est l'âme *(rūḥ)*, laquelle est corps subtil *(ǧismū laṭifū)* qui interpénètre ce corps épais *(mudāḫil li-hāḏā-l-ǧism al-kaṯīf)* » (4). Étroitement unie au corps elle ne pourra éviter d'être contaminée par la nature de cette enveloppe qui est principe de mort (5). Mais cette mort n'est pas anéantissement, elle est l'obstacle qu'oppose à la vie le corps infirme. Cette infirmité, arrivant à un certain degré, décompose l'unité organisée *(ṯadbīr)* qu'est l'homme.

Chez Muʿammar l'accent est mis sur la valeur positive de l'autonomie spirituelle, tandis qu'an-Naẓẓām insiste sur l'action négative du corps. Il est significatif que la notion d'infirmité

(1) Pour l'affirmation analogue au sujet des qualités sensibles voir ici, p. 37.

(2) On a vu plus haut que la cécité n'est pas suppression de la vue mais obstacle qui empêche la vision et qui réside dans l'infirmité de l'œil (voir ici p. 33, n. 1). De même ici le corps est à l'âme comme un écran opaque. La mort n'est pas suppression totale de la vie, comme on le verra dans un instant. Au sujet de la notion de contradictoire chez an-Naẓẓām, voir *Maq.* 327, 5 sq. : *aḍ-ḍiddu huwa l-mumāniʿ al-mufāsid li-ġayrih...* Voir aussi *Faḍl al-iʿtizāl*, 66 *in fine*.

(3) *Maq.* 333, 15-334, 4 : « *Sabīl kawni r-rūḥ fī-hāḏā l-badan ʿalā ǧihatī anna l-badan āfatū ʿalayh wa-bāʿiṯū lah ʿalā-l-iḫtiyār...* Voir aussi *Baġdādī, Milal*, 93, 12, *Farq*, 136, 4 sq.

(4) *Maq.* 229, 4 sq. *Ḥay.* V, 113, 10 ; *Šah. Milal* I, 70 ; *Muġnī* XI, 310 ; 7-9 ; Horovitz, 183.

(5) *Badʾ* II, 126, 15-16.

soit mentionnée dans nombre d'informations ; le fait a paru frappant pour être rapporté si fréquemment (1).

Que signifie en ce cas la théorie de la corporéité de l'âme, même prise au sens figuré ? Comme nous l'avons vu plus haut, affirmer que l'âme est corps est une manière de concrétiser la réalité spirituelle, solution qui trouve d'ailleurs ses points d'appui dans le système stoïcien (2). C'est cette école philosophique que Šahrastānī désigne probablement quand il nous rapporte : « Il (an-Naẓẓām) a aussi adopté leur *(al-falāsifa)* théorie selon laquelle l'être humain est en réalité le souffle vital *(nafas)* et l'âme *(rūḥ)* et que le corps est son instrument et son moule *(wa-l-badan ālatuhā wā-qālabuhā)*. Or ceci est l'opinion même des philosophes, si ce n'est qu'an-Naẓẓām se révèle inapte à saisir leur doctrine, penchant ainsi pour le dire des naturalistes *(ṭabī'iyyīn)* parmi eux et affirmant que l'âme *(rūḥ)* est une substance matérielle subtile, étroitement liée au corps *(ǧismū laṭīfū mušābik li-l-badan)*, pénétrant le moule (3) dans toutes ses parties à la manière de la substance acqueuse dans la fleur, la substance oléagineuse dans le sésame » (4)... An-Naẓẓām, que nous tenons pour un idéaliste qui se plie aux lois du réel, semble avoir hésité entre une explication platonicienne du composé humain, qui l'amène à considérer l'âme comme prisonnière du corps et réprimée par lui *(ḥabsū wa ḍāġiṭū lah)* (5), et une théorie plus réaliste. Optant pour cette seconde solution

(1) *Ḥay.* IV, 114, 13 ; *Intiṣār*, 34, § 21 ; *Maq.* 339, 6, 331, 10 ; *Farq*, 136, 4 ; voir *Muġnī* XI, 324, 11-325 ou le qadi refuse de considérer que l'infirmité corporelle *(āfa)* influe sur l'agir de l'être doué de puissance *(qādir)*. L'infirmité *(āfa)*, l'obstacle *(māni')* ne sont pas les équivalents du contradictoire *(ḍidd)* qui seul annule *(munāfī)* la possibilité *(ṣiḥḥa)* de l'acte. Voir aussi *Muġnī* XI, 339, 19 sq.

(2) Cf. *Ḥay.* V, 113, 10... « L'âme est du genre du souffle léger *(nasīm)* quand elle se corrompt les corps se corrompent *(wa-bi-fasādih ṭafsudu-l-abdān)*. Affirmation à consonnance spécifiquement stoïcienne. A noter qu'il parle de *fasād* (corruption) et non de *fanā'* (anéantissement).

(3) Lire *qālab* et non *qalb*.

(4) Sah. *Milal* I, 69-70. Šaharastānī semble considérer comme purs philosophes les platoniciens et les aristotéliciens et tenir en moindre estime les explications stoïciennes qu'il désigne ici par le terme *ṭabī'iyya*, cf. Horovitz, 183 et n. 1.

(5) *Maq.* 331, 10-11. Al-Aš'arī ajoute que, selon Zurqān, an-Naẓẓām affirmait que c'est l'âme qui est sentante et percevante *(ḥassāsa, darrāka)* et qu'elle est composée d'une seule substance *(ǧuz'ū wāḥidū)*. Voir à ce sujet *Muġnī* XI, 317-18, où on a l'impression que le qadi tient pour synonymes *rūḥ* et *insān*.

il bascule dans le naturalisme qui lui parut rendre mieux compte de la dynamique de l'être vivant (1). C'est le sens de l'exposé fort éclairant de Šahrastānī. On voit donc la raison des hésitations d'al-Aš'arī. Les *Maqālāt* nous rapportent, en effet, qu'an-Naẓẓām affirmait que « l'être humain est l'âme *(al-insān huwa r-rūḥ)* et qu'il agit en lui-même *(fī nafsih)*. Et on a discuté », poursuit al-As'arī, « pour savoir si selon lui l'être humain agit dans les limites de son enveloppe ou de sa structure *(hal yaf'al fī ẓarfih aw haykalih)*. Mais l'information véridique est que selon lui l'être humain agit dans les limites de son enveloppe *(ẓarf)*. Il en est pour prétendre qu'il disait que l'être humain agit dans les limites de sa structure et de son enveloppe *(fī haykalih wa-ẓarfih)* » (2).

Dans ses *Milal* Baġdādī fait allusion à cette question : « Une des opinions honteuses d'an-Naẓẓām consiste à affirmer que l'être humain est l'âme et que celle-ci est un corps subtil qui interpénètre ce corps épais *(ǧismū laṭīfū mudāḫil hāḏā-l-ǧism al-kaṯīf)* et que l'âme est la vie et qu'elle consiste en une substance unique non soumise à la contradiction *(ǧawharū wāḥidū ġayru muṭaḍādd)* ». Ce dire est honteux parce qu'il a pour conséquence d'affirmer « qu'on ne voit et on ne touche que l'enveloppe corporelle, réceptacle de l'homme *(wa-innamā yurā wa-yulmasu*

(1) Cf. Šah., *Milal* I, 71-72 qui montre que par sa théorie de la latence et de l'émergence *(kumūn wa-ẓuhūr)* an-Naẓẓām se rallie aux philosophes naturalistes *(ṭabī'iyyūn)* et s'écarte des philosophes déistes *(ilāhiyyūn)*.

(2) *Maq.* 404, 12 sq. Pour l'opinion de Ḍirār voir *Maq.* 408, 4-7 et notre article in *Studia Islamica* XXXVII, 37 et n. 2. Les termes *ẓarf* et *haykal* font problème. Que désignent-ils pour al-Aš'arī ? (Voir *Maq.* 333, 4-6 où pour la définition des *aṣḥāb aṭ-ṭabā'i'* il utilise le terme *ǧuṯṯa*. Voir les passages du *Muġnī* XI sur les différentes acceptions attribuées au terme *insān* chez les premiers mu'tazilites (p. 310, 4 sq.). Les longs développements du qadi, dont il ressort qu'il avait adopté l'opinion de son maître Abū Hāšim, montrent que le terme de *haykal* pourrait équivaloir au terme de *binya* (constitution physique) associée à celle de *ṣūra (forme)*. C'est ce que le qadi appelle *šaḫṣ* (individu). Voir *Muġnī* XI, 311, 11 sq. ; 322, 1-2 ; 340 ; 362, 18 sq. ; 364, 13-14). Selon le qadi c'est dans cette individualité que réside la réalité humaine *(insān)* en tant qu'il se distingue des autres êtres vivants (*Muġnī* XI, 321, 3-4). Tandis que le terme *ẓarf* (enveloppe) équivaudrait à celui de *qālab* (moule). Le qadi refuse de tenir cette notion pour distinctive parce qu'elle annulerait l'unité organique du vivant (*Muġnī* XI, 340, 1-5). La position du qadi est la position aš'arite quelque peu atténuée. Voir *Farq*, 135, 18-19. Voir aussi 'Abd al-Karīm 'Uṯmān, *Naẓariyyat at-taklīf*, Beyrouth 1971, 309-316.

l-ğasadu allaḏī fīh al-insān) »(1). On voit ce que cela entraîne quant à la perception du Prophète par les Compagnons. Une autre version de la conception d'an-Naẓẓām nous est parvenue par la voie d'Ibn Ḥazm : « Les gens ont divergé au sujet (du sens) de ce terme. Un groupe de gens affirmait qu'il ne s'applique qu'à l'enveloppe corporelle *(ğasad)* c'est le dire d'Abū l-Huḏayl. Un autre groupe affirmait qu'il ne s'applique qu'à l'âme *(nafs)*, abstraction faite de l'enveloppe corporelle. C'est le dire d'Ibrahīm an-Naẓẓām » (2).

Ces informations ne sont autre que les échos des discussions qui ont dû avoir lieu dans le cercle mu'tazilite au temps d'Abū-l-Huḏayl et d'an-Naẓẓām autour de la notion d'être humain. Est-ce un simple nom *(ism)*, un terme *(lafẓ)* servant à désigner une réalité perceptible, ou bien est-ce une notion exprimant une entité dont la réalité échappe à la saisie des sens ? C'est en ces termes que selon un témoignage d'al-Muṭahhar al-Maqdīsī s'est posé le problème (3), au cours d'une *munāẓara* entre an-Naẓẓām et ses opposants : « Parle-nous de l'être humain *(insān)* ; est-il perceptible *(hal yurā)* ? — Certes, dit-il, il est perçu d'une manière intelligible *(yurā ma'qūlā)* — Mais est-il perçu par la vue *(hal yudraku bi-l-baṣar)* ? — Certes, il est perçu par la vue d'une manière réelle *(yudraku bi l-baṣar maf'ūlā)* ; ainsi en est-il de celui qui dit j'ai vu le mur et n'en a vu que la face qui le jouxte *(wa-lam yara ġayra ṣafḥatiḥ allatī talīh)*. Il en est de même lorsqu'il affirme j'ai vu une épée sur un tel alors qu'il n'en a vu que le fourreau *(wa-innamā ra'a ġimdah)* ou bien : j'ai vu un mort alors qu'il n'en a vu que le corps *(badanah)* » (4). A en croire cette information, an-Naẓẓām distinguait bien entre appréhension intellectuelle *(yurā ma'qūlā)* et appréhension

(1) Baġdādī, *Milal*, 93, 1-10 ; *Farq*, 135, 18-19 ; *Uṣūl*, 335, 13-14. Le fait que, plus haut, Baġdādī utilise le terme *ğism* (corps) et qu'ici il ait recours au mot *ğasad*, peut laisser penser que *ğasad* exprime la notion de *ẓarf* utilisée par al-Aš'arī. Voilà pourquoi nous traduisons ici le mot *ğasad* par enveloppe corporelle.

(2) *Fiṣal*, V, 65, 14-17. Voir Füch, 61, 10 qui attribue à an-Naẓẓām un *Kitāb al-insān*.

(3) *Bad'*, II, 125, 6 sq. Voir aussi *Ḥay.* IV, 441 où il est fait état de discussions entre an-Naẓẓām et les manichéens au sujet de l'être humain.

(4) Voir *Maq.* 383, 407 et 433 pour la position de Ṣāliḥ Qubba qui apparaît comme une extrapolation de la théorie d'an-Naẓẓām.

sensible *(yurā maf'ūlā)*, la première ayant lieu à partir de la seconde (1). Ce qui supprime toute valeur à la critique de Baġdādī dont l'information, isolée de la problématique qui suscite le dire d'an-Naẓẓām, se ramène à une réduction simpliste, fruit de la mauvaise foi de l'hérésiographe (2). Cependant cette distinction entre perception sensible et perception intellectuelle ne nous livre pas la nature de la chose perçue par l'intellect. Tributaire de la perception sensible, l'intellection nous livre-t-elle autre chose que l'image de l'être sensible ? « Parle-nous de l'être humain, qu'est-il ? — De deux choses l'une : ou bien vous parlez du nom qui le désigne *(ismuh)*, ou bien des caractéristiques qui lui sont propres, par lesquelles il est connu et distingué d'un autre *(ḫawāṣṣih allaṯī yu'rafu bihā wa-bihā yufṣalu baynah wa-bayna ġayrih)*. Si vous parlez des caractères distinctifs, alors l'être humain désigne la vie, la mort, la parole *(nuṭq)*, le rire *(ḍiḥk)*. Et par là nous n'entendons pas qu'il est éternellement mourant, riant, parlant ou vivant, mais que la condition naturelle et innée de l'homme *(min ša'nih wa ġarīzatih)* est de faire partie de ce qui est mortel et qu'il a pour propre *(min ša'nih)* la vie, le rire quand même il ne rit pas ». Interrogé sur ce qu'est cette vie, an-Naẓẓām répondra qu'« elle est autre que lui *(hiya ġayruh)*, de même sa mort est autre que lui »... « sa vie et sa mort sont deux accidents contradictoires *('araḍān yataḍāddān)* ». ...« La vie est la cause qui, en lui *(ma'nā lah)*, le rend mouvant quand il se meut, voulant quand il veut un acte qui peut être posé par lui *(lammā arāda min a'mālih allaḏī yaǧūzu an yakūna*

(1) Cf. *Bad'*, II, 124, 6 sq. où Hišām affirme, répondant à l'interrogation d'an-Naẓẓām, que la perception sensible est présupposée par la perception imaginative *(tawahhum)*, car celui qui n'a jamais eu l'expérience visuelle de la longueur ne peut l'imaginer ni la concevoir. Cette distinction entre *idrāk al-ḫawāss* et *idrāk ar-rūḥ* est adoptée par an-Naẓẓām. Voir aussi *Bad'* I, 52, 7 sq. où al-Muṭahhar nous dit : « Le résultat de l'appréhension des choses apparentes est le senti *(maḥṣūl aẓ-ẓawāhir al-maḥsūs)* et celui de l'appréhension des choses cachées est l'intelligé *(maḥṣūl al-bawāṭin al-ma'qūl)*.

(2) *Bad'* II, 125, 11-15. On peut voir ici le principe de la définition aristotélicienne, le nom *(ism)* désignant le genre et les caractères propres *(ḫawāṣṣ)* désignant les différences spécifiques. En outre cette définition révèle une volonté de distinguer entre un état permanent et une propriété conçue comme la possibilité d'un acte, une virtualité *(taqdīr)*. C'est en ce sens que selon les mu'tazilites les accidents *(a'rāḍ)* ne durent pas, seule la virtualité de ces états est permanente.

minh) » (1). En dépit de la lettre, ce qu'affirme al-Muṭahhar (*Bad'*. II, 126, 5-6) ne contredit pas ce que nous rapporte al-Aš'arī (*Maq.* 334, 1-2). Le terme *ma'nā* dans cette dernière information devant être entendu au sens de « raison entitative » distincte de l'être vivant. Par son affirmation an-Naẓẓām (2) s'oppose au *ma'nā* de Mu'ammar, tandis que l'expression « *al-ḥayāt fa-ma'nā lah* » utilisée par al-Muṭahhar désigne une cause inhérente à l'être humain et qui résulte de sa nature même de vivant. Un excellent résumé de ces deux aspects de la question nous est donné par Sahrastānī : « Il (an-Naẓẓām) disait que l'âme *(rūḥ)* est ce qui a puissance *(qudra)*, pouvoir d'agir *(istiṭā'a)*, vie *(ḥayāt)*, volonté *(mašī'a)*. Elle est capable d'agir par elle-même *(wa-hiya mustaṭī'a bi-nafsihā)*. Cette capacité d'agir est avant l'acte » (3).

En résumé, l'intellection chez an-Naẓẓām a pour explication première la volition du fait que le sujet de l'intellection est un vivant qui se définit essentiellement par l'action volontaire (4). On retrouve ici l'importance attribuée au vouloir humain par Ṯumāma, un autre maître de Ğāḥiẓ (5). Il ressort de cela qu'an-Naẓẓām ne tenait pour certain et solide que le huitième genre de connaissance, c'est-à-dire celle qui résulte de l'application délibérée d'une preuve rationnelle dirimante. Elle seule engendre la certitude, car elle allie le caractère contraignant de la perception sensible à la conviction intellectuelle, résultat de la démarche spéculative d'un sujet libre et doué de volonté. En regard de cette certitude les autres genres de connaissance ne sont que des approximations du réel (6). La rencontre avec le vrai est l'apanage de la liberté rationnelle.

(1) *Bad'* II, 126, 2 sq.
(2) Voir ici p. 43, n. 2.
(3) Šah., *Milal* I, 70.
(4) *Bad'* II, 126, 5-6.
(5) Voir à ce sujet notre article in *Studia Islamica* XXXVII, 43-44.
(6) C'est ce qui ressort par exemple de la théorie de l'information *(ḫabar)* et du raisonnement par analogie propre à an-Naẓẓām. Il ne nous est pas possible de nous y attarder dans le cadre de cette étude. Voir à ce sujet *Ḥay.* I, 342-43 ; II, 230 ; IV, 267 ; V, 11-12 ; *Muġnī* XV, 361, 8 sq ; 392 ; XVII, 309, 322 ; *Šarḥ*, 768 ; *Mu'tamad* II, 566 sq. ; 740 ; *Uṣūl*, 16, 19-20 ; *Farq*, 131 sq., 143 sq. Baġdādī, *Milal*, 98, 6 sq. *Mustaṣfā* II, 272 ; *Iqtiṣād*, 253, 6 sq. ; Saraḫsī, *Uṣūl* II, 218.

*
* *

L'article de J. Arberry paru dans *New materials on the kitāb al-Fihrist of Ibn an-Nadīm* (1) est essentiellement constitué par la notice sur Ǧāḥiẓ (p. 35-44), notice dont la longueur l'emporte de loin sur celle des passages consacrés aux autres auteurs mu'tazilites cités dans le Fihrist (2). La liste des écrits attribués à Ǧāḥiẓ occupe les pages 40 *(in fine)* à 44. Parmi les premiers écrits cités on a, se succédant : *Kitāb al-ma'rifa*, *Kitāb ǧawābāt*, *Kitāb al-ma'rifa*, *Kitāb masā'il kitāb al-ma'rifa*. Environ trois lustres après la parution de l'article cité, C. Pellat nous livre l'édition d'un mince (11 pages) mais précieux fragment d'un *Kitāb al-masā'il wa l-ǧawābāt fī l-ma'rifa* (3) de Ǧāḥiẓ. Déjà utilisé pour l'analyse de la notion de *'ilm* chez Bišr b. al-Mu'tamir, Mu'ammar et an-Naẓẓām, ce fragment nous fournira la source principale sur laquelle on s'appuiera pour esquisser quelques remarques sur la notion de *'ilm* chez Abū 'Uṯmān.

Dans son exposé des classifications de Bišr, an-Naẓẓām et Mu'ammar, Ǧāḥiẓ semble respecter un ordre logique qui a toute l'apparence d'un ordre préférentiel. La distinction entre connaissance nécessaire et connaissance acquise établie par Bišr et par an-Naẓẓām (*Maṣā'il* 316-318) n'intervient pas dans la classification attribuée à Mu'ammar. Cette distinction qui établit une manière de discontinuité dans la hiérarchie épistémologique des deux premiers auteurs est supprimée chez Mu'ammar, ou du moins n'apparaît pas dans le rapport de Ǧāḥiẓ. Le passage de la connaissance immédiate à la connaissance médiate est assuré par le *ma'nā*. On trouve chez Mu'ammar ce que l'on sera tenté d'appeler l'innéisme de Ǧāḥiẓ. Dans le fragment des *Masā'il* qui nous est parvenu, la théorie de Bišr (4) comme celle d'an-Naẓẓām font l'objet de la critique de Ǧāḥiẓ, mais on ne voit aucune trace

(1) Cf. *Islamic research Association Miscellany Vol I Cambridge*, 1948.
(2) Arberry (p. 33, 18) parle de « magnificently long notice ».
(3) *Baqāyā kitāb hām li-l-Ǧāḥiẓ*, in *Machriq*, Beyrouth, 1969, 315-326.
(4) *Masā'il*, 319, 11-12.

d'opposition à Mu'ammar (1). La critique adressée à an-Naẓẓām peut se résumer ainsi : affirmer qu'il existe des connaissances acquises c'est, à la limite, nier la possibilité de toute évidence immédiate, et refuser d'admettre la portée noétique de l'intuition et sa valeur de critère épistémologique.

Or nous avons vu qu'an-Naẓẓām n'admettait en dernier recours qu'un seul genre de certitude, celle que fournit la connaissance démonstrative, ce qui impliquerait une sorte de défiance à l'égard des vérités immédiates et contraignantes et tendrait à systématiser l'attitude dubitative de l'intellect. Est-ce en réaction contre le danger que présente cette attitude sceptique que se serait édifiée la théorie des vérités nécessaires représentée par Ğāḥiẓ ? (2) C'est probable. Voilà pourquoi cinquante ans plus tard Abū l-Qāsim al-Ka'bī, qui apparaîtra comme le détracteur de l'agnosticisme et du scepticisme *(aṣḥāb at-ṯaǧāhul)*, aurait avancé dans ses *Maqālāt* la définition de la connaissance par Ğāḥiẓ en se réclamant de ce dernier avec fierté (3).

Non seulement Ğāḥiẓ se fie entièrement à la valeur cognitive de l'intuition, mais il en fait pour ainsi dire sa profession de foi. Il affirme vouloir procéder à la critique de la théorie de la perception sensible de Bišr et d'an-Naẓẓām, ainsi qu'à la critique d'autres opinions de ce dernier, pour ensuite s'adonner à des développements dogmatiques *(kalām)* au sujet de la connaissance. « Car », nous dit-il, « c'est là mon but et c'est là où va ma conviction *(ilayhi aǧraytu wa-iyyāhu i'ṯaqadtu)* » (4). Ces prolégomènes consisteront à montrer les failles de leurs principes *(uṣūl)* avant d'en critiquer les conséquences *(furū')*, cette

(1) *Masā'il*, 319, 18-322, 2. La constatation que nous faisons concerne un texte lacunaire et ne prétend pas engager l'avenir et les possibilités qu'il offre en fait de nouvelles découvertes.

(2) Les expressions *aṣḥāb al-ṭabā'i'* et *aṣḥāb al-ma'ārif* peuvent être résumées en une seule « les adeptes des vérités nécessaires ».

(3) *Farq*, 175 cité par J. van Ess dans *Ğāḥiẓ und die aṣḥāb al-ma'ārif* in *Der Islam*, 42 (1966), fasc. 2-3, p. 170 où l'auteur de l'article signale que Baġdādī met l'accent sur le fait que Ka'bī faisait grand cas de Ğāḥiẓ. Ceci ne nous est pas confirmé par les fragments des *Maqālāt* de Ka'bī publiés dans *Faḍl al-i'tizāl* (dont le caractère très incomplet présente un mince intérêt), 69, 8-15. Au sujet des *aṣḥāb at-ṯaǧāhul* voir *Muġnī* XII, 47, 1-5.

(4) *Masā'il*, 319, 11-14. Il s'agit évidemment ici de la connaissance immédiate et nécessaire.

manière de procéder étant un plus sûr remède et pour le lecteur une méthode plus facile à suivre.

A défaut de ce développement, peut-être à jamais manquant, nous nous appuierons pour guider notre étude sur le passage retrouvé de la critique que Ǧāḥiẓ adresse à an-Naẓẓām (1).

Le procédé de Ǧāḥiẓ consiste à pousser dans ses retranchements an-Naẓẓām et ses adeptes, en vue de démontrer qu'il n'y a pas de connaissance acquise par libre choix (2). Autant que l'on puisse en juger, vu le caractère lacunaire du texte que nous possédons, la méthode consiste à chercher un critère de certitude garantissant la valeur de la connaissance acquise par argumentation et qui soit autre que le critère subjectif de la tranquillité de l'âme *(sukūn an-nafs)* (3). Affirmer qu'il existe des connaissances acquises comme le font an-Naẓẓām et ses adeptes repose sur une conviction *(iʿtiqād)* qui, si elle est acquise, pose le problème du critère de la vérité. En effet, la conviction du tenant de l'erreur *(mubṭil)* est acquise au même titre que celui du tenant du vrai *(muḥiqq)*. En outre, la tranquillité de l'âme *(sukūn an-nafs)* ne peut être considérée comme un indice du vrai ; le tenant de l'erreur est, comme celui qui possède la vérité, le sujet d'une telle quiétude (4). Tous deux ont emprunté la même voie : l'acquisition du savoir par libre choix. L'adversaire répliquera-t-il que la quiétude de celui qui est dans l'erreur est distincte de celle du tenant de la vérité, la première étant fausse en soi, la seconde vraie en soi *(bāṭilũ fī ʿaynih, ḥaqqũ fī ʿaynih)*, puisque cette dernière est obtenue par l'appel au témoignage (5)

(1) *Masāʾil*, 319, 11-14. Sur le problème de la connaissance chez Ǧāḥiẓ, voir essentiellement : G. Vajda, *La connaissance naturelle de Dieu selon al-Ǧāḥiẓ critiquée par les muʿtazilites* in *Studia Islamica* XXIX, 1966, p. 19-33 ; J. van Ess, *Ǧāḥiẓ und die aṣḥāb al-maʿārif* in *Der Islam*, 42 (fasc. 2-3), 1966 ; p. 169-178.

(2) *Farq*, 175, 13 sq. ; *Uṣūl*, 32 ; Baġdādī, *Milal*, 124, 3-5 ; Šah., *Milal* I, 94 ; *Muġnī* XII, 231-235 ; 324 sq. et *passim*.

(3) Ce qui laisse penser que cette notion de *sukūn an-nafs* remonterait à an-Naẓẓām et son cercle. A ce sujet voir *Iršād*, 13 ; *Uṣūl*, 5 ; *Šarḥ*, 188 sq. et 234. Voir aussi *Erkenntnislehre*, *75-77* ; 101 ; 204.

(4) Cf. *Tarbīʿ*, § 26, p. 19 où les notions équivalentes du *sukūn an-nafs, bard al-yaqīn, ṭumaʾnina* et *ṭalaǧ aṣ-ṣudūr* sont présentées comme des faux semblants. A ce sujet voir *Muġnī* XII, 36-37.

(5) On tire argument de ce témoignage pour prouver la réalité de ce qui dépasse l'expérience immédiate sensible ou intelligible.

des évidences immédiates *(istišhād aḍ-ḍarūrāt)* (1) ? Ğāḥiẓ rétorquera que cet argument n'a pas de valeur. En effet, et c'est là le point névralgique de la position d'Abū 'Utmān, le sujet de la réflexion *(mufakkir)* ne peut à partir d'une ignorance totale aboutir par voie d'argumentation à une vérité qui lui est cachée *(lā yablaġu min ğahlihi an yastašhida l-ḥafiyya)*. A-t-on jamais vu quelqu'un qui ait acquis un savoir ou appliqué son examen à une chose sans que la première étape de cette démarche ait été de l'ordre de l'évidence contraignante ? Autrement dit, sans que cet objet ait été déjà connu (2). En effet, le propre des gens qui réfléchissent est d'argumenter au sujet de l'inconnu *(bāṭin)* à partir du connu *(ẓāhir)*, lorsqu'ils entendent mettre en œuvre leur spéculation *(naẓar)* et leur faculté discursive *(qiyās)* ; c'est ensuite qu'ils pourront être sujet de vérité ou d'erreur (3).

Autrement dit, la connaissance acquise consiste à élucider une vérité donnée du premier coup. La connaissance immédiate des sens et l'intuition de la raison sont la source de vérités spontanées Le rôle de la spéculation n'est pas de les découvrir, mais de les reconnaître et de les expliciter. L'esprit ne part pas de l'inconnu pour arriver au connu, mais à partir d'une connaissance spontanée il peut procéder à une vérification réfléchie d'une science déjà constituée. C'est à ce niveau que le sujet va confirmer son savoir ou alors se fourvoyer dans l'erreur. Cette erreur ne peut être, dès lors, que la conséquence du parti pris et du préjugé de la passion. L'erreur n'est en somme qu'un défaut de la volonté et non de la connaissance (4).

(1) *Masā'il*, 320, 17. Voir *Muġnī* XII, 198 où l'argument est rapporté d'une manière anonyme.

(2) « *Wa-hal ra'aytum aḥadā iktasaba 'ilmā qaṭṭu aw-naẓara fī šay'ī illā wa awwal naẓarih innamā huwa 'alā aṣli-l-iḍṭirār* » *Masā'il*. 320, 23-24.

(3) En raison du contexte nous rendons ici le terme *qiyās* par faculté discursive. C'est ce qu'en langage moderne on appellerait une « induction amplifiante ». On part d'une connaissance intuitive pour y revenir en la généralisant. C'est cette intuition première que Ğāḥiẓ tient pour la connaissance originelle *(ma'rifatu ṭibā'ī)*. Cf. *Ḥay.* V, 12, 3-6. On voit ici attesté ce qui fournira au *kalām* postérieur mu'tazilite ou sunnite à tendance mu'tazilite, sa méthode inductive *(ḥaml al-bāṭin 'an aẓ-ẓāhir)*. Cf. *Muġnī* XII, 41 sq., 126 sq. ; *Muḥīṭ*, 167-169 ; *Tawḥīd*, 27 sq. ; *Tamhīd*, 39 sq. ; *Inṣāf*, 14 ; *Iršād*, 82, 12 sq. *Erkenntnislehre*, 386. Cette méthode d'argumentation n'était pas admise par 'Abbād b. Sulaymān. Voir *Maq.* 499, 10 sq.

(4) A ce sujet voir G. Vajda, *loc. cit.*, p. 20, 26-31. Nous nous devons ici de revenir sur une hypothèse avancée dans notre précédent article (*Studia Islamica* XXXVII,

L'intuition est ce que Ǧāḥiz appelle connaissance « par nature » *(ṭibā')*. Ce ne serait autre chose que la fonction intellectuelle supérieure par laquelle se définirait l'esprit humain. Elle consisterait en un mode de connaissance immédiate et effective. C'est *mutatis mutandis* la « scientia intuitiva » de Spinoza. On pourrait dire que pour Abū 'Uṯmān la connaissance a la spontanéité de l'intuition et le caractère contraignant de la déduction, c'est une synthèse instantanée (1). Exercer la spéculation *(naẓar)* et

43), au sujet de Ṯumāma selon qui, pensions-nous, la faculté de connaître serait absorbée par le vouloir. C'est une extrapolation. Une lecture attentive du rapport de Šahrastānī, *Milal* I, 94-95, concernant la théorie de Ǧāḥiẓ nous apprend qu'il n'est d'acquisition pour l'homme que la volonté et que ses actes sont produits par lui par voie naturelle *(ṭibā'ā)* comme l'a dit Ṯumāma. Ǧāḥiẓ emprunta aussi à Ṯumāma le refus de considérer la volonté comme un principe causal *(wa-naqala 'anhu ayḍā annahu ankara aṣla-l- irāda)*. Il affirma donc que lorsque l'agent cesse d'être inattentif *(iḏā-ntahā-s-sahw 'an al-fā'il)* et qu'il prend conscience de son acte, il est alors réellement voulant *(fa-huwa l-murīd 'alā-ṭ-ṭaḥqīq)* ». Ce qui suggère que la volonté n'est pas un principe dont procède l'acte, mais une manière d'être du sujet de la connaissance qui prend conscience de son état de voulant. A ce sujet voir G. Vajda, *loc. cit.*, 21 et n. 1. Voir aussi *Muḥīṭ*, 76, 23.

(1) Voir à ce sujet J. van Ess, *loc. cit.*, 172, qui montre bien que les étapes successives des différents degrés du savoir sont concentrées et ramenées à une seule. Cependant il n'est pas certain que l'on puisse adopter les commentaires et les critiques du qadi comme reflétant fidèlement la théorie de Ǧāḥiẓ. L'interprétation de 'Abd al-Ǧabbār nous paraît souvent déformante. Ainsi, dans *Muġnī* IX, 25, 22-26 quand li s'attaque à la notion de *ṭab'* comme à une notion purement physique et spatiale. Voir aussi *Muġnī* XII, 320, 11-321 ; *Šarḥ*, 120, 4-14. A l'instar de son maître Abū 'Alī, le qadi semble ramener les positions de Ṯumāma et de Ǧāḥiẓ à celle des naturalistes partisans de l'éternité de la matière. De même Isfarā'inī, *Tabṣīr*, 74. Ce que ne fait pas Ǧuwaynī dans son *Šāmil*, 237, 12-238, 2. De même dans *Muġnī* XII, 316, 3-5 en modifiant le cheminement qu'adopte Ǧāḥiẓ dans son exposé des *Masā'il*, 320-321 surtout 320, 21-34, il déforme son optique quand il dit : ... « Ǧāḥiẓ... affirmait que les connaissances *(ma'ārif)* sont produites d'une manière nécessaire et naturelle lors de l'examen rationnel des preuves *(ṭaqa'u ḍarūratā biṭ-ṭab' 'inda-n-naẓar fī-l-adilla)*. En outre quand le qadi cite (*Muġnī* XII, 140, 17 ; 235, 14-15) le *Kitāb al-Ilhām* de Ǧāḥiẓ,, c'est apparemment une simplification de l'auteur ou une erreur du rédacteur de l'*imlā'*. Le *Fihrist* (Arberry, 41, 2-3) atteste un *K. ar-radd 'alā aṣḥāb al-ilhām*. Que Ǧāḥiẓ ne partageait pas la théorie de la connaissance innée au sens d'inspiration divine nous est bien confirmée par *Muġnī* XII, 343, 18-21 ; 379, 13-14. Autant qu'une défense contre le scepticisme, la notion de nature *(ṭab')* chez Ǧāḥiẓ semble être une critique de la notion d'intervention divine dans les différentes étapes de la vie humaine, comme celle par exemple qui assure le passage du degré d'être végétatif au degré d'être raisonnable et capable de discernement. Voir *Fiṣal* III, 52 ; IV, 195 ; V 108, 15 sq. ; *Tabṣīr*, 76. Ce qui explique l'affirmation paradoxale, mais en apparence seulement, de *Farq*, 175, 14 sq. « *al-ma'ārif kulluhā*

utiliser le raisonnement inductif (1) suppose donc que l'on procède du connu à l'inconnu *(min ša'ni n-nās an yastadillū bi-ẓ-ẓāhir ʿalā l-bāṭin iḏā arādū n-naẓar wa-l-qiyās)*. On pourra ensuite tomber dans l'erreur ou accéder au vrai *(ṯumma hum ba ʿda ḏālika yuḫṭi'ūn aw yuṣībūn)*. C'est alors qu'interviennent les divergences, à preuve que vous-mêmes êtes d'avis différents au sujet de nombre de questions ; vous vous trouvez aussi en opposition fréquente avec votre maître *(tūḫālifūn ṣāḥibakum ḫilāfā kaṯīrā)* (2).

De ces passages et de tout ce qui suit (3) on peut déduire que, de l'avis de Ğāḥiz, si la vérité n'est pas donnée du premier coup elle ne le sera jamais (3), l'argumentation et la spéculation n'engendrent pas le savoir elles ne font que le dévoiler ou l'expliciter. C'est ce que signifie le passage des *Masā'il* considéré ici et c'est aussi ce que nous affirme le qadi au sujet de son maître Abū ʿAlī qui paraît en ce point suivre la doctrine de Ğāḥiẓ (4).

Cette théorie des connaissances nécessaires semble avoir été

ṭibāʿū, wa-hiya maʿa ḏālika fīʿlū li-l-ʿibād wa-laysat bi-ḫtiyārī lahum. A confronter avec Baġdādī, *Milal*, 124, 3-5. L'information de Kaʿbī donnée dans *Faḍl al-iʿtizāl*, 69, 10-13, n'éclaire pas le problème que pose le texte des *Milal* I, 94 *in fine* et qu'a signalé J. van Ess dans l'article cité plus haut, p. 170 et n. 3.

(1) *Masā'il*, 321, 1 sq.

(2) *Ibid.*, 321, 13-14. Ne faudrait-il pas lire plutôt *ḫilāfā kabīrā* ?

(3) Corollaire de la remarque faite plus haut (p. 49-50 et n.) l'homme est tout à la fois et du premier coup animal et raisonnable. Pour l'attestation de cette opinion voir *Muġnī* XII, 96, 6-9, où le qādī nous explique que les *aṣḥāb aṭ-ṭabā'iʿ* ne nient pas la réalité et l'efficacité de l'argumentation rationnelle *(naẓar)* mais que cette dernière ne fournit qu'une présomption *(ẓann)*, le savoir certain *(ʿilm)* étant produit par nature *(ṭabʿ)*. Cf. *Ḥay.* VI, 36 où Ğāḥiẓ distingue fausse présomption et présomption saine *(sū' aẓ-ẓann wa-ḥusn aẓ-ẓann)*.

(4) On notera la similitude d'opinion de Ğāḥiẓ et d'Abū ʿAlī. Les théories de ce dernier sont souvent moins systématiques que celles de son fils Abū Hāšim. Le *sukūn an-nafs* n'est pas l'indice du vrai, car, selon Ğāḥiẓ, l'ignorant *(ğāhil)* peut aussi éprouver cette quiétude (*Masā'il*, 120, 2 ; *Muġnī* XII, 36, 9-10). De même, selon A. ʿAlī, l'indice *(ʿalāma)* du savoir *(ʿilm)* et ce qui le différencie de l'ignorance *(ğahl)* n'est pas la quiétude de l'âme (*Muġnī* XII, 36, 11-12). En outre, pour ce dernier à l'instar de Ğāḥiẓ, l'objectif de la spéculation rationnelle *(naẓar)* n'est pas l'évidence du savoir mais son dévoilement *(kašf)* et son explicitation *(tabayyun)* cf. *Muġnī* XII, 381, 3-6. Si bien que le *Naqḍ al-maʿrifa* qui, dans le *Muġnī*, est attribué parfois à Abū ʿAlī, ailleurs à Abū Hāšim, est plus probablement l'œuvre de ce dernier. Peut-être n'est-ce qu'une partie du *K. al-ṭabā'iʿ wa-l-naqḍ ʿalā-l-qā'ilīn bihā. Fihrist*, 174, 12-15.

soutenue par Ġaylān ad-Dimašqī surnommé al-Qadarī (1). Mais que signifie-t-elle ? et peut-on à son propos parler de déterminisme intellectualiste comme tend à le faire l'hérésiographie sunnite ? Nous ne le pensons pas. Abstraction faite des renseignements des *Masā'il*, de nombreux passages du *Tabyīn*, du *K. al-Ḥayawān* et du *Tarbī'* nous révèlent un penseur dont la théorie épistémologique est commandée par le rôle fécond du doute qui n'est pas à la manière du sceptique négation du savoir. Le doute est le ferment qui engendre la connaissance certaine. Au préjugé ou aux conclusions hâtives de l'homme du commun *('awāmm)* Ğāḥiẓ oppose le doute, suspension du jugement. C'est l'attitude de l'homme éclairé *(ḫawāṣṣ)*. Le premier, dépourvu de sens critique, affirme ou nie de manière péremptoire. Le second réserve son jugement (2). Néanmoins pour être fécond le doute doit être compris comme l'attitude interrogative d'un esprit dont le propre est l'acte cognitif. C'est cela le *ṭab'*, c'est l'assise originelle qui assure aussi bien les fonctions vitales que la mise en œuvre de la raison. Cette raison est spontanément connaissante. La connaissance est l'acte naturel de la raison.

Tel est le sens de l'information de Šahrastānī citée plus haut (*Milal* I, 94-95). Ce que le qadi et la *mu'tazila* postérieure attribuent à la vie *(ḥayāl)* et à la notion de constitution physique *(binya)*, Ğāḥiẓ l'attribue à la notion de nature *(ṭab')* en lui conférant une valeur de source originante (3).

Selon le qadi c'est la spéculation rationnelle *(naẓar)* qui engendre le savoir *('ilm)*. De l'avis de Ğāḥiẓ, le savoir est

(1) Cf. *Uṣūl*, 32, 11-14. La mention de la théorie de Gaylān qui suit celle de Ğāḥiẓ et de Ṯumāma ne semble pas sans rapport avec cette dernière. *Farq*, 202, 5 ; 206, 16-207, 1. *Muġnī* VIII, 4, 7. Il est à peine besoin de signaler qu'il ne s'agit pas ici des connaissances nécessaires telles que l'entendent les rāfiḍites, *Maq.* 51.

(2) *Ḥay.* II, 18... « Cinquante doutes valent mieux qu'une seule certitude » ... *ibid.*, VI, 36, cité par F. Rosenthal, *Knowledge triumphant*, 303-306 ; *Tarbī'*, § 26, 19 ; § 59, 35 ; § 105, 59. En conséquence il affirme la supériorité du douteur *(šākk)* sur le négateur *(ǧāḥid)* : *Ḥay.* VI, 35... « La certitude *(yaqīn)* est l'aboutissement d'un doute *(šakk)*, et le passage d'une conviction *(i'tiqād)* [non fondée] à une conviction [solide] se fait par l'étape *(ḥāl)* du doute. De même dans *Masā'il*, 320, 1, Ğāḥiẓ oppose la conviction du vrai et celle du faux *(i'tiqād al-ḥaqq wa-'tiqād al-bāṭil)*.

(3) Cf. *Muġnī* VI (b), 5, 11 ; XI, 321, 8 sq. ; 319-320 et *passim* ; *Tamhīd*, 39, 1 sq. ; *Uṣūl*, 29, 9 sq. ; *Šāmil*, 665, 20 sq.

immédiat et spontané et dérive directement du donné naturel *(ṭabī'a)*. C'est une explication *sui generis* de la saisie cognitive *(ma'rifa)* et de la rectitude du savoir *(inṣāf)* (1). Il n'y a pas lieu en ce cas de s'interroger comme l'ont fait les auteurs précédents (Bišr, Mu'ammar, Naẓẓām) sur le composé humain. Tandis que le qadi avec la mu'tazila postérieure et le *kalām* orthodoxe sont amenés, par leur système à réifier en quelque sorte les facultés intellectuelles (2), Ğāḥiẓ entend conserver à la fonetion de l'entendement toute la plasticité du psychisme originel, sans pour cela lui supprimer sa fonction organisatrice, fonction qui permet à la raison de saisir la structure interne des choses (3).

Une telle conception s'écartera assez sensiblement de celle de Bišr, pour qui la perception sensible est la source *(aṣl)* de toute connaissance. Tel n'est pas l'avis d'Abū 'Utmān qui retient de l'attitude sceptique une sorte de prévention à l'égard des données sensibles. Le problème classique de l'illusion des sens est fréquemment posé dans le *Tarbī'* et dans le *Kitāb al-Ḥayawān* (4). C'est dire que Ğāḥiẓ ne confond pas la surprise des sens avec l'évidence immédiate de l'intuition. C'est dire aussi qu'il s'est posé le problème de la perception. Comment concilier la diversité des sens avec l'unité du sujet de l'intuition ? Les *Maqālāt* nous rapportent la manière dont Ğāḥiẓ concevait le phénomène de la sensation : « ... les sens *(ḥawāss)* sont d'un seul genre, la vue est du même genre que l'ouïe et du même genre que tous les autres sens. La différence *(iḫtilāf)* ne réside que dans le genre du perçu *(ğins al-maḥsūs)* et dans les obstacles qui s'opposent au sentant et aux sens *(fī mawāni' al-ḥassās wa-l-ḥawāss)* et dans

(1) *Ḥay.* IV, 207, 2 sq. : « Je prétends que les gens ont tout d'abord *(badiyyan)* besoin d'une nature *(ṭabī'a)*, puis de connaissance *(ma'rifa)*, ensuite de jugement exact *(inṣāf)*. » A comparer avec *Iḥyā'* I, 91 et *Mustaṣfā* I, 26.

(2) Voir à ce propos notre article in *Studia Islamica* XXXVI, 40, n. 5.

(3) Cf. *Ḥay.* I, 207, 6 sq. : « Ne t'arrête pas à ce que te montrent tes yeux ; suis plutôt le chemin de la raison *(lā taḏhab ilā mā yurīka l-'ayn wa-ḏhab ilā mā yurīka-l-'aql)* »... ; « Les choses sont de deux ordres. Leur ordre apparent concerne les sens, leur ordre caché concerne la raison et c'est en elle que réside la preuve. »

(4) Voir note précédente et aussi *Tarbī'*, § 16, p. 14 : ... l'œil se trompe, le sens est mensonger, le jugement qui tranche est le fait de l'esprit ; l'évidence, celui de la raison *(wa-mā l-ḥukm al-qāṭi' illā bi-ḏikr wa-l-istibāna ṣ-ṣaḥīḥa illā bi-l-'aql)*... Celle-ci est en effet la bride au cou, la retenue des sens *(iḏ kāna zimāmā 'alā l-a'ḍā', 'iyārā 'alā l-ḥawāss)*. Voir à ce sujet *Muġnī* XII, 163, 1-2.

rien d'autre. En effet c'est l'âme *(nafs)* qui perçoit par l'intermédiaire de ces orifices et de ces canaux *(al-mudrika min hāḏihi l-futūḥ wa-min hāḏihi ṭ-ṭuruq)* ». Ce qui introduit la différence dans le senti, c'est la diversité et la multiplicité des obstacles. Mais cette diversité n'atteint pas la substance du sentant *(ǧawhar al-ḥassās)* ; s'il en était ainsi elle se trouverait corrompue par la contradiction qui introduirait en elle, ce qui est différent *(muḫālif)* (1).

L'âme est donc principe d'unité, la perception un acte spécifique de l'âme, la réalité physique un accident et le corps un pur instrument (2). Les sens sont des moyens de connaissance dont il faut pouvoir contrôler les données. Ce contrôle se fait *sua sponte* sans l'intermédiaire du raisonnement ou de la délibération, mais du fait d'une rationalisation *sui generis* dont le mécanisme échappe à la conscience : « Je sais que j'entends mais je ne saisis pas le comment de l'audition *(wa-lā aʿqulu kayfiyyata s-samʿ)* ; je sais que je vois, mais je ne saisis pas le comment de la vision *(baṣar)* (3) ». C'est le contraire de ce qui se passe dans l'exercice de l'examen rationnel *(naẓar)* tel que le décrit ʿAbd al-Gabbār ; d'après ce dernier le regard de l'intellect engendre le savoir *(ʿilm)* selon des mécanismes suscités par les incitations *(dawāʿī)*, leurs contraires *(ṣawārif)* qui consistent dans la prise de conscience du caractère avantageux ou dommageable de l'acte de connaissance. D'après Ǧāḥiẓ le regard intellectuel est savoir.

Dès lors nature *(ṭabʿ)* et nécessité *(ḍarūra)* se confondent. L'acte naturel est la nécessitation d'une essence libre (4). Le *ṭabʿ* est la « nature entitative » d'où procède la saisie rationnelle. A en croire l'auteur du *Maǧmūʿ fī-l muḥīṭ bi-t-taklīf*, tout en

(1) *Maq.* 340, 14-341, 4.

(2) *Erkenntnislehre*, 137, 5-7.

(3) *Tarbīʿ*, p. 86, § 161. En conséquence, tout acte qui devra se manifester par une expression corporelle, son but étant d'agir sur un objet distinct de l'agent, sera le résultat du libre choix du sujet et de sa faculté de détermination. La connaissance se définit par la primarité de la cognition, la volonté, parce qu'elle suppose le recul du libre choix, peut se définir par la secondarité de la volition.

(4) Cf. *Ǧāḥiẓ und die aṣḥāb al-maʿārif*, 169, 8 sq., où l'auteur pose le problème de la notion de *ṭabʿ* chez Ǧāḥiẓ, et *Erkenntnislehre*, 137 où il donne des éléments de réponse. Comme le signale F. Jaadane, *Studia Islamica* XXXVIII (1973), 59, n. 2, l'étude approfondie de cette notion reste à faire.

s'inspirant de l'opinion de Ṯumāma, Ğāḥiẓ s'en écarte quelque peu : « L'attribution de l'acte à l'agent, nous dit Ibn Mattawayh, a été l'objet de théories différentes. Les uns ont dit : l'acte de la créature n'est rien d'autre que l'acte de la volonté inhérente à l'âme *(lā fi'la li-l-irāda illā mā yaḥillu qalbah min al-irāda)*. Certains ont ajouté à cela la réflexion *(fikr)*, et ont considéré que ce qui était dans les membres, les parties du corps, ses extrémités n'était pas l'acte du sujet... C'est la théorie de Tumāma et de Ğāḥiẓ. Puis ces deux derniers se sont opposés. Ṭumāma a considéré tout ce qui n'était pas la volonté comme un acte adventice sans agent *(ḥadaṯ lā muḥdiṯa lah)*. Ğāḥiẓ a considéré que tout ce qui n'est pas la volonté se produit par nature... et que ce qui est produit par libre choix n'est autre que la volonté (1) ». Vient ensuite la mention de la théorie d'an-Naẓẓām (2). Ces positions divergentes montrent que la notion de nature *(ṭab')* élaborée en vue de résoudre le problème posé par le concept plus général de *ṭawallud* (engendrement des actes) pouvait couvrir des acceptions différentes selon les théories concernées. En réalité l'expression *aṣḥāb aṭ-ṭabā'i'* a dû désigner les adeptes d'une école qui, pour avoir posé le problème de la connaissance en termes équivalents, n'en avaient pas moins emprunté pour le résoudre des voies diverses.

Tandis que pour le mu'tazilisme classique la nécessité d'appliquer l'examen rationnel est la première des obligations (3), Ğāḥiẓ et les *aṣḥāb al-ma'ārif* dissocient *naẓar* et *taklīf*. Seul l'état de voulant ou le « vouloir » tombe sous le coup de l'obligation religieuse (4). La connaissance est en effet de l'ordre de l'intuition intellectuelle *(ḥads)*, de la conjonction non intentionnelle *(al-iṭṭifāq min ġayri ḥads)*. Cette nécessité n'est pas du même ordre que la contrainte du *taklīf*. Affirmer cela reviendrait à affirmer le *taklīf mā lā yuṭāq* (5). Ainsi la connaissance de Dieu

(1) *Muḥīṭ*, 380. Voir aussi *Maq.* 407, 13.

(2) Voir aussi *Maq.* 404, 4 sq. où il faut lire *mā ḥadaṯa fī ġayri ḥayyiz al-insān* au lieu de *fī ġayrih* » ; *Muġnī* IX, 11, 19, 20.

(3) *Muġnī* XII, 355-56. *Šarḥ*, 39, 6-9 ; *Muḥīṭ'*, 17, 4 ; Šah., *Milal* I, 65 ; Tritton, *Muslim Theology*, 70-72.

(4) *Masā'il*, 322, 3 sq. *Muġnī* XII, 231 et 32 ; 324, 3-5 ; 379-80. *Faḍl al-i'tizāl*, 69, 13-15.

(5) Sur lequel R. Brunschvig, dans *Studia Islamica* XX.

n'est pas déduite par l'argumentation, mais révélée par le prophète dont le caractère véridique est connu d'une manière évidente et nécessaire (1).

L'acte de connaître revêt ainsi l'allure de la saisie intuitive du vrai qui, à la limite, devient éclair de génie. C'est le savoir spontané. A l'exception du fragment du *Kitāb al-masā'il* utilisé (2) dans cette étude et qui laisse présumer que Ğāḥiẓ a longuement développé sa théorie, nous ne possédons de lui que des ouvrages à l'allure primesautière (3). Sans pouvoir encore donner de conclusion définitive sur sa théorie de la connaissance, nous dirons que Ğāḥiẓ semble avoir mis l'accent, dans la faculté de connaître, sur l'identification de l'acte et de la fonction qui produit cet acte. La connaissance, c'est la lumière naturelle de la *mens* qui enveloppe son objet (4). Voilà pourquoi la tranquillité de l'âme ne peut être le signe de ce genre de connaissance. Ici, le vrai ne comporte pas d'indice. L'intellect n'est pas un *ma'nā* engendrant la connaissance. Il est cette connaissance. Ce que nous affirmait Ğāḥiẓ dans le *Tarbī'* (5) peut être explicité en termes de psychologie moderne de la façon suivante : « l'observateur ne peut observer sa propre observation ; il s'échappe indéfiniment à lui-même et l'essentiel de l'acte mental échappe

(1) *Masā'il*, 323, *in fine*.

(2) Cette utilisation ne pourra être systématique qu'à l'aide d'une traduction — tâche peu aisée à accomplir — permettant de confronter minutieusement le texte avec les longs et difficiles passages du *Muġnī* XII concernant la théorie de Ğāḥiẓ.

(3) A cet égard nous ne partagerons pas entièrement l'avis de J. van Ess : « On se laisse porter par chaque impulsion et l'on est étonné de voir où cela conduit. C'est la théorie de Ğāḥiẓ et sa façon d'écrire les livres » (*loc. cit.*, 173). C'est sans doute vrai pour l'essayiste et surtout pour la manière dont ses livres sont parvenus, mais cela pourrait-il s'appliquer aux ouvrages cités par Ibn an-Nadīm ? Aussi adopterons-nous plutôt l'opinion de C. Pellat : « Certes le style de Ğāḥiẓ est réputé incohérent et le coq à l'âne fait partie de sa manière, mais il est bien certain que cette renommée est due, pour une bonne part aux copistes ; et il suffit de parcourir quelques épîtres éditées sans discernement pour se convaincre du désordre dans lequel les textes nous sont parvenus (*Tarbī'*, p. VII). »

(4) C'est en ce sens que selon Ğāḥiẓ la damnation ne consiste pas à être jeté en enfer mais à se transformer en géhenne, la nature dévorante du feu l'ayant emporté sur celle de l'homme absent de lui-même. Cf. *Intiṣār*, p. 102, § 108 ; *Farq*, 176, 18-19 ; *Uṣūl*, 336, 13 sq. ; *Milal*, I, 95, 11 sq. ; *Tabṣīr*, 76.

(5) Cf. ici, p. 54 et n. 3.

à l'introspection ». C'est le sens de la théorie de Ğāḥiẓ : l'acte de connaissance ne s'observe pas, il se produit. Derrière l'acte mental Ğāḥiẓ retrouve l'activité de la pensée. Il n'est pas comme pour an-Naẓẓām le résultat d'une décision volontaire. Avec le qadi et le mu'tazilisme classique les termes de l'explication seront inversés, et l'on pourrait la formuler ainsi : la connaissance ne se vit pas, elle se fabrique.

Marie BERNAND
(Paris)

LA PAROLE CRÉÉE DE DIEU D'APRÈS LE THÉOLOGIEN KARAÏTE YŪSUF AL-BAṢĪR

L'article récemment publié ici-même par M. A. S. Tritton (1) sur un problème qui a soulevé jadis des discussions passionnées aux incidences politiques et sociales bien connues, nous engage à verser au dossier une pièce à la fois marginale par rapport à la théologie musulmane et caractéristique de la répercussion de la problématique de celle-ci sur une pensée religieuse apparentée mais étrangère : le chapitre sur la parole divine dans le manuel de théologie *Kitāb al-Muḥtawī* du Karaïte Joseph ben Abraham, connu sous le nom de Yūsuf al-Baṣīr, contemporain du cadi

(1) « The Speech of God », *SI* 36 (1972), pp. 5-22. La documentation mise en œuvre par M. Tritton, avec son habituelle concision, est riche, tout en portant la marque d'une sélection très personnelle : il n'entre pas dans nos intentions de la compléter systématiquement ici ; renvoyons simplement, outre les pages de M. Roger Arnaldez dans son article publié dans le même fascicule (« Le moi divin et le moi humain d'après al-Rāzī », en particulier p. 82-83), à Henri Laoust, *La profession de foi d'Ibn Baṭṭa*, Damas, 1958, pp. 83-86, et à Michel Allard, *Le problème des attributs divins dans la doctrine d'al-Aš'arī* et de ses premiers disciples, Beyrouth, 1965, pp. 233-243 et passages marqués à l'index, s.v. *kalām nafsī*, ainsi qu'à l'aperçu de la question dans l'ouvrage composé en 1965, mais publié seulement en 1971, à Beyrouth, de M. 'Abd al-Karīm 'Uṯmān, *Naẓariyyat al-taklīf. Arā' al-qāḍī 'Abd al-Ğabbār al-kalāmiyya*, pp. 229-242. Je remercie M^me^ Marie Bernand-Baladi de m'avoir prêté son exemplaire de ce dernier ouvrage. — Cf. également 'Abdurraḥmân Badawi, *Histoire de la philosophie en Islam*, Paris, 1972, pp. 80-82.

ʿAbd al-Ǧabbār et largement tributaire des œuvres de ce docteur muʿtazilite (1).

Le chapitre en question est le quinzième du *Muḥtawī* (2). « Qualifier Dieu de la parole (3) signifie qu'il est l'auteur de sa parole créée (4) ; questions connexes à ce problème.

Les réalités sous-jacentes aux qualifications (5) ne peuvent varier ; elles doivent être les mêmes dans l'ordre visible et dans l'ordre invisible (6), sans distinction de lieu : si donc en Syrie [le mot] « pouvoir d'agir » *(qadar)* traduit une réalité qui est l'appartenance à un individu d'une qualité en vertu de laquelle il est apte à agir (7), il en doit être de même pour les Irakiens, et il n'est pas loisible à ces derniers d'appliquer, si du moins ils s'expriment en arabe, cette désignation à l'inanimé ou bien à l'impotent, du moment que sa signification est celle que nous avons dite. Voilà pourquoi Dieu doit être qualifié de cette

(1) Nous nous contentons de renvoyer ici à notre article « La démonstration de l'unité divine d'après Yūsuf al-Baṣīr », *Studies in Mysticism and Religion Presented to Gershom G. Scholem*, Jérusalem, 1967, pp. 285-315, suivi de plusieurs autres sur le même auteur ; le dernier paru : « Le problème de la souffrance gratuite selon Yūsuf al-Baṣīr », *REJ*, t. CXXXI (1972), pp. 269-322.

(2) Sur la place de ce chapitre dans l'ensemble de l'ouvrage, cf. « La démonstration de l'unité divine... », *art. cité*, p. 287 ; le texte arabe couvre les fol. 48-54v du seul manuscrit disponible (cf. *ibid.*, p. 286) ; il a été imprimé, avec la versiou hébraïque de Tobie ben Moïse en regard et traduit en hongrois dans la dissertation doctorale de Benjamin Schwarcz, Budapest, 1907. — Des extraits d'une première rédaction de la version française que nous publions ici ont été incorporés dans l'ouvrage de M^me^ Colette Sirat, *Les théories des visions surnaturelles dans la pensée juive du moyen âge*, Leyde, 1969, pp. 58-59.

(3) Kalām ; on pourrait aussi bien — ou aussi mal — traduire ce terme par « discours » ou « langage ».

(4) Litt. « venue à l'être de son discours de son côté » *(ḥudūṯ kalāmihi min ǧihatih)*.

(5) *ḥaqā'iq al-awṣāf*, « les vérités des qualifications » (verbales) ; pour la distinction de *waṣf* et *ṣifa*, cf. Tritton, *art. cité*, p. 21-22 et ʿA. ʿUṯmān, *op. laud.*, p. 169-170.

(6) Mot à mot : « Le statut *(ḥukm)* de l'invisible doit être en elles (= les concernant) le statut du visible. »

(7) *iḫtiṣāṣ man ṣaḥḥa minhu l-fiʿl biṣifa liʾaǧlihā ṣaḥḥa minhu*, litt. « la spécification de celui à partir de qui est concevable l'acte par une qualité à cause de laquelle l'acte est concevable de son côté ».

qualification (1), une fois que nous savons [de science certaine] qu'il est l'auteur de l'acte (2).

La règle (3) pour les réalités [traduites par les qualifications] est donc la même que pour les indices (4) ; ces derniers ne peuvent pas être différents dans l'ordre invisible de ce qu'ils sont dans l'ordre visible (5). Nous n'avons pas le droit d'inférer à Bagdad que l'auteur d'un ouvrage bien fait est *sachant*, alors que nous ne l'inférerions pas à Baṣra. C'est pourquoi l'œuvre bien faite produite par Dieu permet d'inférer qu'il est *sachant*, tout comme le phénomène similaire permettrait la même inférence s'agissant de Zayd (6).

Ce principe général établi (7), il convient d'examiner la signification de « parole » à notre niveau d'être, ainsi que la réalité sous-jacente à [la qualification de] « parlant » *(mutakallim)*, puis d'en qualifier Dieu, en vertu de ce que permet l'inférence [légitime], de la même manière que nous avons procédé en qualifiant Dieu de *pouvant* et de *sachant*.

La parole est perceptible et c'est en la percevant que nous l'affirmons (8).

La réalité [exprimée par le terme « parole »] est : des sons articulés et des lettres disposées en ordre, qui peuvent, par convention, exprimer (un sens) (9).

(1) Autrement dit, nous avons le droit, voire l'obligation d'user de l'énoncé : « Dieu est puissant ».

(2) *wuqūʿ al-fiʿl min ǧihatih*, « l'avènement (la production) de l'acte de son côté (= à partir de lui) ». L'article défini de l'arabe a ici valeur de généralisation ; l'assertion revient donc à dire : « Dieu est agissant ».

(3) *ḥukm*, « statut ».

(4) *adilla* (pluriel de *dalīl*), les manifestations à partir desquelles il est légitime de les inférer ; au sujet de *dalīl*, nous ne pouvons mieux faire que de renvoyer aux analyses capitales de M. Josef van Ess, *Die Erkenntnislehre des ʿAḍudaddīn al-Īcī*, Wiesbaden, 1966, pp. 357-368.

(5) Ils doivent valoir au même titre ici et là.

(6) D'un homme quelconque.

(7) On peut sans doute tenir pour spécieuse l'inférence allant de l'identité sémantique d'un vocable donné dans les différentes aires *géographiques* où il est employé, à la légitimité de son application sur deux niveaux *ontologiques* radicalement différents pour les Muʿtazilites tout aussi bien que pour leurs adversaires doctrinaux.

(8) Litt. « la voie de son affirmation est sa perception ».

(9) *aṣwāt muqaṭṭaʿa waḥurūf manẓūma yaṣiḥḥ an tufīda bil-muwāḍaʿa*. Nous trouvons une formule toute voisine *(al-ḥurūf al-manẓūma wal-aṣwāt al-muqaṭṭaʿa)*

Si la parole était, comme l'affirment certains, une réalité incorporelle *(ma'nā)*, différente du son, tout en existant avec celui-ci (1), il ne serait pas impossible que les sons fussent articulés de la manière que nous avons dite sans qu'il y eût parole ou que la parole fût produite sans production de sons. [Tout] cela étant manifestement faux, il est prouvé que la parole [se définit bien] comme nous l'avons dit (2).

La parole est sans contestation possible, non-éternelle (3), car ses éléments se succèdent (4), ce qui ne peut caractériser que le non-éternel. En effet, deux (5) éternels n'ont pas de commencement et il est absurde que l'un précède l'autre, puisque le retard de l'un sur l'autre implique son adventicité. Or c'est la loi de l'adventice que d'être séparé de l'éternel par des instants en nombre indéfini. Si donc de deux lettres (6), l'une était éternelle l'autre adventice, l'intervalle qui les sépare devrait se composer d'instants en nombre indéfini. En fait, nous savons que la seconde lettre (7) suit immédiatement la première ; elles sont donc nécessairement non-éternelles toutes les deux.

dans *Šarḥ al-uṣūl al-ḫamsa* (sigle *ŠUḪ*), éd. 'A. 'Uṯmān, Le Caire, 1965, p. 528, d.l. ; le rédacteur met toutefois immédiatement en évidence le caractère tautologique de ce semblant de définition. La même formule chez Ibn Mattawayh, *K. al-Maǧmū' fī l-Muḥīṭ bil-taklīf*, éd. Houben I, 316 sq. = éd. 'Azmī I, 306 ; il lui préfère cependant une autre : *mā yaḥṣul min al-ḥurūf al-ma'qūla lahū niẓām maḥṣūṣ*, « ce qui se dégage des lettres (nous dirions aujourd'hui « phonèmes ») saisies par la raison [proférées dans] un ordre spécifique » ; autrement dit, il y a langage (discours) lorsque la raison humaine appréhende des sons disposés dans un certain ordre. Au sujet de la « convention » *(muwāḍa'a)*, vaste thème sur lequel il n'y a pas à s'étendre ici, on lira avec profit une page du *Muġnī* (VII, le Caire, 1961, p. 101, l. 20-102, l. 19) et le résumé clair dans *Naẓariyyat al-taklīf*, p. 233-34.

(1) Allusion à la thèse aš'arite ; cf. Allard, *op. laud.*, p. 310 et *Naẓariyyat al-taklīf*, p. 236-37 ; ce fut l'opinion des Kullābiyya ; cf., par exemple, *Muġnī* VII, pp. 95-116 ; *ŠUḪ*, p. 527 sq., 532, l. 15-537, l. 16.

(2) On retrouve cet argument dans *Maǧmū'* I, 323, l. 4-5 ('Azmī 312) : *law kāna ġayra l-ṣawt laṣaḥḥa wuǧūd al-ṣawt al-muqaṭṭa' wa-lā kalāma, awil-kalām min dūnih ;* cf. *Naẓariyyat al-taklīf*, p. 232, n. 6.

(3) *muḥdaṯ*, « produit à l'être » ou « adventice ».

(4) Litt. « parce qu'une partie d'elle précède une partie et une partie retarde sur celle qui précède ».

(5) Deux, pour prendre le cas le plus simple.

(6) Unités élémentaires des composants formant le langage.

(7) Litt. « l'existence d'une de deux lettres ».

La preuve de ce que nous venons d'avancer, c'est que l'intelligibilité même de la parole dépend de cette succession (1). Prenons (2) par exemple, le groupe de trois lettres *ZYD*. Si ces lettres existaient toutes en même temps, le groupe pourrait être aussi bien *ZYD* que *YZD* et le sens varierait selon l'ordre effectif des éléments, mais si les lettres existaient toutes dans le même état (3), jamais un ensemble signifiant ne pourrait se constituer et le langage fondé sur la convention ne serait pas possible. Aussi bien, lorsque quelqu'un émet un son prolongé sans passer à un autre, aucun sens n'est produit, alors que si ce premier son est suivi d'un second, puis d'un troisième et d'un quatrième, différents, la convention devient possible et un ensemble signifiant peut être réalisé. Le minimum de sons qui produit un sens est de deux, ainsi que tu peux le trouver expliqué dans les ouvrages des savants.

Tout cela implique la non-éternité de la parole.

Par conséquent, celui qui affirme une parole éternelle, attribue à la parole une qualité qu'elle n'a pas parmi nous (4) ; autant dire qu'il affirme [l'existence de] ce qui n'est pas parole, en l'appelant parole (5). C'est exactement la démarche de celui qui affirme un corps éternel tout en niant relativement à ce dernier ce qui est l'indice de l'adventicité du corps, je veux dire la longueur, la largeur et la profondeur. Ce dont il affirme l'existence n'est donc pas réellement « corps » puisque la réalité du

(1) Mot à mot : « ce qui élucide) cela (c'est) que les lettres doivent inéluctablement précéder l'une l'autre afin qu'il soit concevable qu'elles fassent profiter (= expriment un sens) ». — Pour ce qui suit, l'on peut se reporter à *Muġnī* VII, 85 ; *ŠUḤ*, p. 529 ; *Maǧmū'* I, 316-318 (*'Azmī*, 306-308). Selon le procédé qu'il suit habituellement sinon tout à fait constamment, l'auteur karaïte simplifie quelque peu les subtilités que lui offraient ses sources d'inspiration.

(2) Nous avons cru nécessaire, afin de rester dans les limites du tolérable, de condenser et paraphraser légèrement le paragraphe qui suit, tout en veillant à en respecter soigneusement le mouvement logique ; cf. *Muġnī* VII, 105.

(3) C'est-à-dire sans que jamais l'une pût précéder l'autre.

(4) Dans l'ordre visible *(šāhid)*.

(5) Autrement dit, il désigne par le mot « parole » quelque chose qu'il affirme exister et dont il prédique un attribut (« éternel ») qui ne peut pas appartenir à ce que, dans l'ordre visible, nous désignons par le même vocable.

corps est l'étendue tridimensionnelle (1), comme nous l'avons expliqué précédemment (2).

Si ce que nous venons de développer est exact, la parole de Dieu consiste nécessairement en sons articulés et en lettres disposées suivant un certain ordre, et elle doit être non-éternelle comme la nôtre, car il n'y a a pas de différence entre elles.

Comment est-il possible que la parole de Dieu soit éternelle, alors que, pour offrir un sens (3), elle doit se composer d'éléments qui se succèdent. [Il faut alors poser un dilemme :] Quelqu'un a-t-il jamais tiré un profit (4) quelconque de la parole de Dieu ou non ? Dans la négative, comment affirmer [l'existence de] celle-ci ?

Nous savons de science certaine (5) que c'est la possibilité (6) que nous avons d'en tirer profit qui est la condition sans laquelle le profit n'est pas réalisé (7). Voilà pourquoi nous disons que Dieu produisait la parole à mesure que le prophète l'entendait, et que ce faisant, il instruisait ce dernier (8) tout comme nous agissons à l'égard de Zayd quand nous lui parlons. Dans ces conditions, il est concevable que le prophète ait pu saisir grâce à cette parole, ce que Dieu voulait, de même que Zayd, inter-

(1) L'arabe dit seulement : « la réalité du corps, c'est cela ».

(2) Au chapitre III du *Muḥtawī*. — La « parole » (le « langage ») est, dans l'ordre visible, une succession de sons articulés, ce qui implique la non-éternité de ce qui se définit ainsi. Le « corps », sur ce même plan d'être, est ce qui a longueur, largeur et profondeur, donc un agrégat d'atomes disposés d'une certaine manière, de même que la « parole » est un agrégat de particules (« lettres » ou « sons ») irréductibles qui se succèdent selon un certain ordre — ce qui est également indice d'adventicité. Par conséquent, qualifier d'« éternel » soit le corps, soit la parole est arbitraire, voire absurde.

(3) *fā'ida*, dont le sens fondamental est « profit, utilité, bénéfice » ; comme souvent, l'ambiguïté du terme arabe favorise les desseins du dialecticien qui raisonne en cette langue, alors qu'elle met dans l'embarras le traducteur.

(4) Cf. la note précédente ; « tirer profit » du discours de quelqu'un, c'est en saisir le sens.

(5) *ma'lūm*.

(6) *ṣiḥḥa*, concevabilité logique, et aussi possibilité de réalisation concrète.

(7) En termes plus clairs (toujours en vertu de l'ambiguïté que nous venons de rappeler, de *fā'ida* et de ses dérivés) : la parole de Dieu n'a d'utilité (= sens et raison d'être) que si elle est profitable, c'est-à-dire intelligible pour son destinataire (le prophète) ; or, pour qu'elle le soit, elle doit être langage articulé, donc chose créée.

(8) Litt. « il le fit profiter par elle ».

pellé par nous, connaît notre dessein, soit de science nécessaire, soit par présomption (1). En tout état de cause, la parole est alors signifiante (2) ; supposée éternelle, elle ne l'est sous aucun aspect. Affirmer de Dieu la parole comprise en ce sens (3) serait la même chose que l'affirmer relativement à l'aphasique *(sākil)* (4) ou le sourd-muet. L'absurdité d'une pareille supposition suffit à prouver que la parole de Dieu est non-éternelle, du moment qu'il est établi qu'il parle (5). Or la qualification de « parlant » traduit une réalité qui est la production de la parole (6) comme « frappant » ou « tuant » [marquent une qualité de celui qui porte des coups ou cause la mort violente]. Nous nous expliquons. Lorsque nous savons que la parole est proférée selon le dessein de Zayd et les motifs qui l'animent, nous le qualifions de « parlant », de même que nous le qualifions de « frappant » quand le coup est porté (7) dans les mêmes conditions. Dès lors, de même que la qualification de « frappant » ne correspond à aucune réalité lorsque le corps n'est pas le fait du sujet, de même « parlant » ne correspond à rien sinon dans le cas où la parole est proférée par le sujet (8). Ainsi, par exemple, [les Arabes] (9) qui croient que c'est un démon qui parle par la bouche de l'épileptique, ne qualifient pas ce dernier de « parlant » et ne réfèrent pas la parole à lui, puisque rien ne les

(1) Litt. « au point qu'il soit contraint à cela ou qu'il le conjecture ».

(2) Litt. « le profit est alors réalisé en tout état ».

(3) C'est-à-dire éternelle.

(4) Cette interprétation du terme arabe rend l'argument plus frappant, mais à lire, par exemple, le long morceau de *ŠUḤ* auquel nous ferons référence p. 71, n. 2 (point b), on comprendrait aussi bien « se taisant » = celui qui garde le silence.

(5) *mutakallim*, participe présent (comme les attributs *qādir* « pouvant », *ʿālim*, « sachant », etc.), « qu'il est parlant ». Dans nos traductions, nous avons respecté cette particularité, malgré l'incommodité que présente l'emploi du participe présent, invariable et distinct de l'adjectif verbal en français moderne.

(6) Litt. « et sache que la réalité du parlant revient à son fait de produire la parole (le discours) ».

(7) Litt. « a lieu ».

(8) Litt. « donc, de même qu'il n'y a point de réalité *(ḥaqīqa)* au frappant autre que le fait que le coup a lieu de son côté, de même il n'y a point de réalité au parlant autre que le fait que la parole a lieu de sa part ».

(9) Ou les gens du commun, en général. Tout ce passage concorde quant au fond sinon à la lettre avec *Muġnī* VII, 49, l. 7-12 ; *ŠUḤ*, p. 535, l. 17-536, l. 3, et *Maǧmūʿ*, p. 322, l. 4-6.

assure (1) que la parole soit proférée suivant son dessein ; au contraire, la constatation qu'ils font du dérangement mental dont il est affecté leur interdit de lui reconnaître [la capacité] de vouloir quoi que ce soit. Il n'est pourtant pas exclu qu'un tel sujet puisse avoir volonté et dessein : ce sont les motifs dont il est animé qui diffèrent de ceux qui gouvernent les sujets sains d'esprit et qui présentent les caractères d'après lesquels il est raisonnable de leur attribuer les actes accomplis en apparence par eux (2). En conséquence, nous avons besoin d'utiliser comme indice de ce que le sujet est auteur de sa parole ou de ce qui équivaut à celle-ci (3), le fait que cela est produit en vertu de son pouvoir d'agir. Nous l'assimilerons ainsi au dormeur ou au distrait (4), ainsi que cela a été élucidé dans le chapitre sur la démonstration de l'existence d'un auteur des choses (5).

Il faut savoir que la motivation d'un attribut (6) et sa réduction à l'essence [du sujet] ou bien à une cause ou encore à ce qui peut être assimilé à l'une ou à l'autre ont pour condition préalable que l'attribut lui-même soit déjà connu (7). C'est que, en réalité, les noms ne sont pas susceptibles d'être motivés (8). C'est pourquoi (9) nous ne motivons pas les noms propres (10), comme l'appellation de Zayd par Zayd. Nous ne disons donc pas

(1) L'arabe dit : « ils ne surent pas ».

(2) Mot à mot : « les motifs [...] des statuts desquels il apparaît ce qui est voie (= conduit) à ce que l'acte soit acte à eux ».

(3) Comme un geste ou une posture corporelle chargés de signification quand le sujet est conscient.

(4) Donc « automatisme », dirions-nous, supposant la capacité physique d'agir, mais sans intervention d'une décision volontaire.

(5) A la fin du chapitre IV du *Muḥtawī*. — L'argument vise à prouver, et ceci va être développé dans ce qui suit, que la parole n'est pas un attribut essentiel *sui juris*, mais une des manifestations possibles du pouvoir d'agir (« puissance »), lequel est bien, lui, un attribut d'essence de Dieu (*infra*, p. 76, n. 2).

(6) L'arabe dit « l'attribut », avec l'article défini.

(7) Litt. « est branche (= dérivé) de son fait d'être appréhendé par l'entendement ».

(8) Le langage reposant sur une convention, il n'y a pas de raison intrinsèque à ce que telle réalité soit signifiée par telle traduction verbale plutôt que par une autre.

(9) Il s'agit là d'un exemple privilégié.

(10) L'original dit « les surnoms » *(al-alqāb)*, mais la suite concerne en fait les noms propres en général.

qu'il est Zayd par essence ou pour un motif comme nous disons que le *pouvant* est *pouvant* par essence, lorsque le sujet est éternel, ou qu'il l'est à cause du pouvoir d'agir inhérent à une de ses parties, lorsque le sujet est non-éternel. La motivation est, partant, nécessairement postérieure à la connaissance [que nous avons] de l'attribut. C'est seulement une fois que nous le connaissons que nous sommes en mesure (1) de le motiver. Et du moment qu'il est prouvé que la connaissance que nous avons du fait que Zayd est *parlant* est notre connaissance de ce que la parole est proférée de sa part, il est impossible d'assigner à cela un motif [ultérieur]. Et il a été établi que l'agent ne possède pas d'attribut (2) du [seul] fait qu'il est agent, qu'il soit agent [auteur] de la parole ou du coup [porté] ou d'autre chose. En effet si l'accomplissement de tels actes valait au sujet autant d'attributs, il se produirait cette situation paradoxale que, supposée la négation ultérieure de tel attribut présentement affirmé, la situation demeurerait la même (3) ; dans ces conditions, la négation de l'attribut permettrait d'inférer sa possession (4).

(1) *ṣaḥḥa*, il est logiquement concevable.

(2) Entendez : un attribut autre que la faculté générale d'agir.

(3) Le sujet continuerait à être qualifiable de « pouvant ».

(4) Phrase difficile que nous avons dû paraphraser largement, afin d'en tirer, sous réserve de correction, un sens tant soit peu acceptable. En voici le mot à mot : « du fait que l'affirmation d'un attribut, si sa négation était supposée, l'état serait unique (= le même) ; or, ce dont le sentier est tel (= ce qui a ce caractère) est inféré (??) par la négation de l'attribut ». La dernière clause (« or, ce dont le sentier... ») comporte en plus une difficulté textuelle : suivant l'hébreu et le contexte, nous avons rendu par « est inféré » un mot qui dans le manuscrit est écrit *YWDN* (*MDL* dans le texte imprimé de B. Schwarcz, p. IX, l. 8, est peut-être un essai, inavoué, de rétroversion à partir de l'hébreu, mais nullement une lecture possible dans le manuscrit judéo-arabe) ; ce groupe de lettres pourrait s'interpréter à la rigueur comme *yu'ḏan* « est autorisé », donc, littéralement, « ce dont le sentier est tel est autorisé par la négation de l'attribut », mais ce serait forcer la signification du verbe *aḏina* au-delà des limites du vraisemblable. Quant au fond, cette même clause n'est pas non plus des plus claires : strictement parlant, elle énonce une conclusion, en fait une réduction à l'absurde, qui reviendrait à dire que la négation d'un attribut pourrait être un indice de son existence dans le sujet par rapport auquel il est nié. En, réalité, il s'agit, si nous ne nous méprenons pas entièrement, d'une chose moins grave. Étant donné un sujet, ni inanimé ni infirme, donc doué du pouvoir général d'agir, la question se pose s'il est permis de prédiquer de lui autant d'attributs qu'il accomplit d'actes (« parlant », « frappant », etc.). Yūsuf

Voyons plutôt. Quand nous affirmons du *pouvant* un attribut par son fait d'être *mouvant* (1), supposer la négation de cet attribut n'équivaut pas à son affirmation (2) ; au contraire, la situation n'est pas la même dans les deux cas. Nous avons donc raison de dire (3), que si celui de la part de qui l'acte est concevable (4) n'avait pas un attribut bien à lui (5), son état, alors que l'acte est concevable de sa part, serait le même que l'état de celui qui serait incapable du même acte, ce qui implique que l'acte n'est pas concevable de sa part (6). C'est pourquoi nous soutenons que le statut est la voie de l'affirmation de l'attribut (7). Or la concevabilité de l'acte — c'est le cas que nous avons envisagé — est un statut susceptible d'être appréhendé par l'entendement *(ḥukm maʿqūl)* et qui permet d'affirmer l'attribut relativement à un sujet et le nier relativement à un autre, selon que ce statut subsiste ou se trouve supprimé. Nous

objecte ceci : il est tout à fait admissible, d'une part, que l'attribut de pouvoir d'agir d'un sujet soit inféré à partir des actes qu'il accomplit ; d'autre part, cependant, si chacun de ses actes lui conférait un attribut distinct, il pourrait arriver que tel acte, donc tel attribut étant nié de lui, il n'en conservât pas moins son attribut général de « pouvoir (d'agir) » auquel la négation d'un attribut servirait alors d'indice. Ce raisonnement prouve, du moins pour son auteur, que si les actes particuliers, frapper, parler, etc., ne doivent pas être indices d'un nombre correspondant d'attributs particuliers, ils permettent tout de même d'inférer relativement au sujet l'attribut de pouvoir d'agir. Cette démarche appliquée sur le plan de l'invisible, on sera fondé à nier que la parole de Dieu soit autre chose que l'une des manifestations « produites », donc non-éternelles, de sa puissance ; on conclura dès lors à la fois que la Parole n'est pas un attribut d'essence, mais qu'elle n'en procède pas moins de Dieu.

(1) Nous affirmons d'un sujet qu'il est *pouvant* (qu'il possède la faculté d'agir) parce que nous le voyons accomplir tel acte qu'un sujet « impuissant » ne saurait réaliser ; autrement dit, nous concluons à la possession de la qualité générale de pouvoir d'agir à partir d'une réalisation particulière.

(2) Sans doute. Il ne s'agit cependant en aucun cas de la négation de la qualité générale du pouvoir d'agir, ce qui supprimerait le problème, mais de l'affirmation ou la négation de telle ou telle capacité particulière. Pour arriver à ses fins, réduire la Parole divine à l'attribut de puissance, Yūsuf n'a garde de dissiper l'équivoque sur ce point.

(3) Litt. « nous avons donc dit ».

(4) *ṣaḥḥa*, réalisable dans le concret.

(5) *istabadda bihā*, « dont il dispose de manière indépendante ».

(6) Ce qui est contradictoire.

(7) En clair : on conclut légitimement des caractères extérieurs apparents, de la situation concrète du sujet (et notamment de ce qu'il accomplit en fait certains actes) à ce qu'il possède telle qualité.

raisonnons pareillement pour tous les [autres] attributs. Nous concluons donc que l'agent de la parole ne possède pas d'attribut (1) par le fait qu'il profère la parole (2). Ce que saisit l'entendement de celui qui qualifie le sujet de *parlant* n'est que la production de la parole de la part de ce dernier (3).

Si nos adversaires entendent par l'attribut qu'ils cherchent à motiver cela même que nous voulons dire lorsque nous qualifions le sujet comme ayant le pouvoir de proférer la parole, nous ne les contredirons pas sur ce point. C'est pourquoi nous disons que Dieu a pouvoir par lui-même (4), de proférer la parole et nous ramenons cet attribut au sujet lui-même, étant bien entendu que la relation de l'attribut en question à la parole est la même que celle qu'il soutient avec le corps (5) : nous disons pour cette raison que [Dieu] a pouvoir par lui-même de produire les corps. Lors donc que nos adversaires disent : « Dieu est parlant par lui-même », voulant signifier par là qu'il est « *puissant* » (puissant), la controverse est purement verbale (6) ; leur erreur n'est alors que dans le vocabulaire *(luġa)*, non dans les concepts *(maʿānī)* dégagés au moyen des démonstrations rationnelles.

[A considérer cependant] la thèse de ceux qui s'opposent à la « production » de la parole, soit en professant que Dieu est « parlant par lui-même », soit en lui attribuant une parole éternelle, il appert qu'il s'agit de tout autre chose que d'un simple

(1) D'attribut particulier autre que le pouvoir d'agir (ou la « puissance » par essence, s'il s'agit de Dieu).

(2) Litt. « fait ».

(3) Nous avons dû amplifier la clause arabe difficile à comprendre dans sa concision : *waṣāra maʿqūl min waṣfih biḏālika ḥudūṯ al-kalām min qibalih.* — La conclusion tirée ici est la même que celle formulée par ʿAbd al-Ǧabbār : « le parlant est parlant parce qu'il *fait* la parole « *Muġnī* VII, 51, l. 12) ; « la réalité du parlant est qu'il fait la parole, que le sujet parlant soit éternel ou adventice (*ḥaqīqat al-mutakallimi annahū faʿala l-kalāma fīl-qadīmi wal-muḥdaṯi ǧamīʿan, ibid.*, p. 53, l. 15-16 et toute la section, pp. 58-61) ; cf. aussi *ŠUḤ*, 535, l. 15 et la discussion qui suit ; *Maǧmūʿ* I, 327 ; 332, l. 14 ; 334, 9-11 (ʿAzmī, 315, 13 sqq., 320 sq.) ; voir aussi *Naẓariyyat al-taklīf*, p. 234.

(4) Et non, répétons-le, en vertu d'un attribut surajouté à l'essence ou du moins, d'un attribut essentiel autre que la « puissance ».

(5) Litt. « cet attribut, son état avec la parole est comme son état avec les corps ».

(6) « *ḫilāf fī ʿibāra* », divergence portant sur une expression.

différend verbal. Ils enseignent, en effet, que Dieu est *pouvant* par lui-même, *sachant* par lui-même, *parlant* par lui-même ; par conséquent, lorsqu'ils affirment que Dieu est *parlant*, ils prédiquent de lui un attribut autre que celui de *pouvant* (1). Ils en font autant lorsqu'ils enseignent que Dieu est *voulant* par lui-même. Là-contre nous démontrerons (2) que si Dieu est *voulant* il l'est par un attribut qui lui revient nécessairement en vertu d'une cause ; la situation de *voulant* est donc différente, nous le verrons, de celle de *parlant* (3).

La situation étant telle que nous l'avons décrite, il est inutile de nous occuper de réfuter leur thèse : « Dieu est parlant par essence » autrement qu'en niant l'attribut (4). Néanmoins (5), les Docteurs ont discuté avec eux sur ce point [et leur ont objecté que si Dieu parlait par essence], il devrait s'exprimer par tous les genres du discours : la vérité et le mensonge, la louange et le blâme, et parler à toute créature (6). A cela [les adversaires répliquent que] Dieu est véridique par essence. Mais les Docteurs rétorquent en leur expliquant que l'assertion : « Dieu parle par essence » vaut au même titre, qu'il soit véridique ou menteur, et il n'y a pas de raison pour qu'il soit ceci plutôt que cela. En effet

(1) Litt. « donc ils ont déjà affirmé par son fait d'être parlant un attribut autre que son fait d'être pouvant ».

(2) Ce sera un des thèmes du chapitre suivant (XVI) du *Muḥtawī*. Pour exprimer que la thèse adverse qu'il vient d'évoquer ne tient pas compte de la démonstration qui sera développée dans le cours ultérieur du présent traité, l'auteur a recours à une construction hybride aussi peu correcte en arabe qu'elle le serait littéralement rendue en français : *wa'in kunnā sanubayyin*, « nonobstant que nous démontrerons » (!).

(3) Pour notre auteur (et les théologiens mu'tazilites qu'il suit fidèlement sur ce point), la « parole » de Dieu est franchement non-éternelle, créée, « adventice » ; sa volonté occupe en revanche une situation ambiguë, entre une impossible éternité, avec ses deux corollaires, éternité du monde et imputation du mal à l'Être suprême, d'où la ruine de tout l'édifice théologique du Kalām, et la non moins impossible adventicité qui impliquerait, elle, l'action de causes extrinsèques sur Dieu, donc sa contingence.

(4) Litt. « par plus que la négation de l'attribut ». La construction n'est pas des plus claires, car la préposition *bi-* est employée à quatre mots de distance de deux façons différentes : la première fois comme régime du verbe *tašāġala*, « s'occuper de », la deuxième, pour marquer le complément de moyen.

(5) L'arabe a ici une subordonnée de concession (« bien que... ») reliée à la proposition précédente.

(6) Et non seulement au prophète.

[les tenants de la parole, attribut d'essence] raisonnent ainsi : si Dieu n'était pas *parlant*, il serait nécessairement muet ou aphasique ; en conséquence, ils affirment de Dieu l'attribut de *parlant* en tant qu'attribut éternel et ils ramènent cet attribut à l'essence, en posant comme son contraire la mutité ou l'aphasie, qu'ils déclarent être impossibles quant à Dieu. Or [tout] cela n'implique pas que Dieu soit véridique et non menteur. Et du moment qu'il n'est pas admissible que Dieu parle par essence ou bien au moyen d'une parole éternelle, car éternité et parole s'excluent mutuellement, voire même l'éternité de la parole la rendrait inintelligible (1), ainsi que nous l'avons expliqué, [cela étant donc ainsi,] sa parole est nécessairement non-éternelle, une fois établi qu'il parle (2).

Il n'y a d'ailleurs pas d'indice rationnel (3) que Dieu soit *parlant* (4), car c'est par l'acte que l'on connaît l'attribut (5), comme c'est par la perception et la vue directe que l'on connaît les choses perceptibles. Et de même qu'on n'a pas le droit d'affirmer que l'objet de la perception possède une qualité qui ne serait pas requise (6) par la perception directe ou médiate, de même n'est-on pas fondé à affirmer de Dieu un attribut qui ne serait pas requis par un acte direct ou médiat (7). C'est l'acte qui

(1) Litt. « n'est pas appréhendé par l'entendement par son fait d'être parole avec son éternité ; bien plus, son fait d'être éternel rend absurde son fait d'être appréhendé par l'entendement ».

(2) A propos des trois arguments brièvement récapitulés dans ce paragraphe, on se reportera plus spécialement aux textes suivants de ʿAbd al-Ǧabbār et de son école : *a)* si la parole divine était éternelle, Dieu devrait s'exprimer par tous les genres du discours : *Muġnī* VII, 64, l. 17 *sqq.*, 71, l. 9 *sqq.*, 102, l. 20 ; *ŠUḤ*, p. 552, l. 8-15 ; *Maǧmūʿ* I, 329 sq. (ʿAzmī, 317 sq.) ; *b)* si Dieu n'était pas *parlant*, il serait muet ou aphasique : *Muġnī* VII, 100, 115-116, 133-150 ; *ŠUḤ*, p. 555, l. 5-558, l. 7 ; *c)* la parole éternelle serait inintelligible : *Muġnī* VII, 101, l. 18 sq. ; *Maǧmūʿ* I, 331-32 (ʿAzmī, 319) ; cf. les brefs aperçus de *Naẓariyyat al-taklīf*, p. 235 et 238, et *supra*, p. 65, n. 9.

(3) Nous ne pouvons pas le savoir par la raison seule, sans le secours de la révélation.

(4) Loin d'être un attribut d'essence ou une sorte de concomitant éternel de Dieu, sa « parole » n'est qu'un moyen produit à l'être *ad hoc*, dont l'existence même n'est attestée que par la révélation avec laquelle elle coïncide du reste.

(5) Par l'acte dont l'attribut est la cause ; le mot à mot est : « la voie de la connaissance de l'attribut est l'acte... »

(6) C'est-à-dire attestée d'une manière incontestable.

(7) Dont il serait cause directe ou indirecte.

est l'indice de ce que Dieu est *pouvant* (1), et c'est le fait qu'il le soit qui est indice de ce qu'il est *vivant*. L'acte parfaitement exécuté est indice qu'il est *sachant*, et le fait que l'acte est produit d'une certaine manière et non d'une autre est indice que Dieu est *voulant*. De l'attribut *vivant* on inférera qu'il est *percevant*, de *pouvant* on conclura qu'il est *existant* ; bref, nous n'affirmerons de lui aucun attribut qui ne soit requis directement ou indirectement par l'acte [correspondant]. C'est pourquoi nous faisons, conformément à la doctrine d'Abū Hāšim, de la nécessité de ceux des attributs qui sont nécessaires à tout instant (2) une preuve de l'attribut essentiel requis [en chaque cas particulier] (3). Par cette méthode, nous réfutons la thèse des *aṣḥāb al-mā'iyya* (4), qui affirment de Dieu un attribut que nous n'appréhendons pas par l'entendement, mais que Dieu connaît comme lui appartenant par essence ; selon leur doctrine, Dieu se connaît mieux que n'importe qui [peut] le connaît[re]. Or (5) l'acte n'indique ni directement ni indirectement que Dieu soit

(1) Cf. p. 65, n. 5.

(2) C'est-à-dire les attributs sans lesquels Dieu n'est concevable à quelque instant de la durée que ce soit (ce qui n'est pas le cas de la « parole »).

(3) *Wali<u>d</u>ālika ǧa'alnā wuǧūba mā waǧaba min hā<u>d</u>ihi l-ṣifāt fī kulli l-awqāti dilālatan 'alā l-ṣifati l-nafsiyyati l-munqaḍiyati min <u>d</u>ālika.* Nous avouons cependant ne pas être sûr de la traduction proposée.

(4) Nous ne savons pas dans quelle source notre auteur avait trouvé cette désignation qui ne semble pas être attestée telle quelle dans les textes musulmans à notre portée. En revanche, l'identité de ces « partisans de la quiddité » n'est pas douteuse ; elle avait déjà été reconnue par P. Frankl, *Ein Mutazilitischer Kalam*, p. 16, rectifié par Schwarcz (*supra*, p. 60, n. 2), p. 25 (n. 14) : il s'agit de Ḍirār b. 'Amr (vers 173/790-195/810) et de ses sectateurs, adeptes d'une sorte de théologie négative ; leur thèse dans cet ordre d'idées assignait à Dieu une *māhiyya* (nature, « quiddité ») qu'il est seul à connaître, de sorte que, dans sa condition présente, l'homme ne peut appréhender qu'indirectement les attributs divins ; il n'aura accès à cette connaissance qu'à la faveur d'un « sixième sens » dont Dieu le dotera à la résurrection. Il suffit de renvoyer ici à al-Aš'arī, *Maqālāt al-islāmiyyīn*, éd. H. Ritter, p. 154, 2-3 ; 166, 14-15 ; 216, 3-5 (où quelques textes parallèles indiqués en note) ; 282, 6-7 ; 339, 14-340, 3 ; 'Abd al-Qāhir al-Baġdādī, *K. al-Milal wal-Niḥal*, éd. A. N. Nader, Beyrouth, 1970, p. 147, 6-8 ; al-Šahrastānī, *Milal*, éd. Cureton, p. 63, 7-11 ; A. S. Tritton, *Muslim Theology*, p. 69 ; G. Vajda, dans le volume collectif *Le Shī'isme imâmite*, Paris, 1970, p. 49, n. 3 ; le même dans *Islamic Philosophy and Classical Tradition* (Oxford, 1972), p. 488 (n. 71) ; *Naẓariyyat al-taklīf*, p. 269, n. 2.

(5) Conjonction *fa-* ; autrement dit, compte tenu des observations qui précèdent.

parlant (1). Il indique tout au plus que Dieu a le pouvoir de parler, du moment que cela est en notre pouvoir (2). Il est constant que notre « parole » (3) se constitue lorsque nous articulons en « lettres » (4) les sons que nous émettons. Si Dieu possède, par essence, pouvoir d'émettre des sons, cela implique qu'il est concevable (5) qu'il les articule et en fasse une « parole ». C'est donc uniquement par la révélation que nous savons que Dieu parle.

Voilà pourquoi il serait admissible en raison que Dieu se bornât, à l'égard des hommes responsables (6), aux données de leur intelligence individuelle (7), sans leur envoyer de prophète (8). S'il doit (9) leur en envoyer un, c'est parce que (10) les hommes ont en leur pouvoir ce dont ils ignorent le caractère salutaire (11). Le fait que Dieu le leur impose, l'oblige à recourir à

(1) C'est-à-dire que la parole lui appartienne à titre d'attribut essentiel, contrairement à ce qui est le cas pour les attributs dont il vient d'être question. — En l'espèce cet « acte » est le fait de la révélation, comme cela va être précisé quelques lignes plus loin.

(2) A notre niveau. Autrement dit, l'inférence du *šāhid* au *ġā'ib* permet de conclure relativement à Dieu qu'il est « parlant », attribut d'action, mais affirmer sur cette base la parole divine comme étant un attribut essentiel serait une extrapolation indue.

(3) Langage, discours.

(4) Les « lettres » *(ḥurūf)* sont les éléments *(stoïkheïa)* du langage.

(5) Mais cette « concevabilité *(ṣiḥḥa)* ne doit pas être confondue avec une nécessité qui ferait de la « parole » un attribut essentiel ou quelque entité coéternelle à Dieu.

(6) *al-mukallafūn*, « les assujettis ».

(7) Pour « raison » et « intelligence individuelle », l'original porte *'aql* au singulier, ensuite *'uqūl* au pluriel ayant valeur de distributif.

(8) Au singulier, car en fait, il n'y eut et il n'y aura, selon la croyance de notre auteur, qu'une seule mission de prophétie législative, celle de Moïse.

(9) Obligation morale.

(10) Le texte porte *matā* « quand », mais pour le théologien mu'tazilite, il ne s'agit pas d'une éventualité : selon sa conviction, l'homme est libre de ses décisions, tout en pouvant ignorer où est son intérêt ; cf. la note suivante.

(11) *ṣalāḥ*, c'est-à-dire les actions qui acheminent l'homme vers sa fin dernière, le salut éternel, parce que, en les accomplissant, il obéit à la volonté (inscrutable en soi) de Dieu, sans qu'il s'agisse pour autant de choses dont la raison livrée à ses seules ressources discerne l'obligation. Nous sommes ici en présence de l'un des raisonnements par lesquels les Mu'tazilites croient pouvoir intégrer la Loi révélée dans une éthique qui se veut essentiellement rationnelle et pragmatique. Yūsuf consacre plus particulièrement à ce thème les chapitres XXVII à XXXIII du *Muḥtawī* dont nous espérons publier bientôt la traduction et le commentaire

un procédé (1) qui permette aux hommes de se rendre maîtres de la science de ce qui leur est salutaire. Ce procédé n'est autre que l'envoi d'un prophète qui leur communique cette connaissance salvifique (2). S'il était concevable que le prophète connût le dessein (3) de Dieu, point ne serait besoin que Dieu lui parlât. Cela est cependant impossible au temps de l'imposition [de la foi et des préceptes] (4) ; aussi est-il indispensable que Dieu parle au prophète afin que ce dernier sache que (Dieu) veut des hommes responsables ce qu'il sait leur être salutaire. C'est la raison pour laquelle ce que nous entendons [de la bouche] du prophète, la paix sur lui, est la réplique exacte (5) de la parole de Dieu. C'est comme quand nous apprenons les propos tenus par l'émir en notre absence de la bouche de son messager ou de son chambellan (6). Dans ce cas, c'est seulement au sens figuré que nous qualifions de propos de l'émir ce que nous entendons de la bouche du chambellan. Ainsi de la parole du prophète qu'il précisa avoir entendue du milieu du Buisson [Ardent] comme le proclame l'Écriture : *Et Dieu l'appela du milieu du buisson* (7).

sous forme d'une étude terminée à l'heure actuelle (nous écrivons ceci en octobre 1973) sous le titre : « Le libre arbitre de l'homme et la justification de son assujettissement à la loi divine. » Voir, en attendant (nous nous limitons à deux références) R. Brunschvig, « Devoir et pouvoir », *SI*, 20 (1964), pp. 5-46 ; L. Gardet, *Dieu et la destinée de l'homme*, Paris, 1967, en particulier, pp. 45-77 et 94-96.

(1) Litt. « à poser une voie ».

(2) L'arabe dit seulement : « qui leur fasse savoir cela ».

(3) Par dessein *(qaṣd)*, il ne faut pas entendre ici la volonté générale qu'a Dieu de conduire l'homme au salut éternel, mais les exigences particulières, non données d'emblée par la raison, qu'il peut avoir à l'égard de l'homme libre et responsable de ses actes.

(4) C'est-à-dire dans notre présente condition charnelle.

(5) *ḥikāya* ; le sens courant de ce mot est « récit » ou « relation », ce qui, à la rigueur, suffirait ici ; mais la racine connote aussi la similitude et l'imitation ; la traduction proposée dans le texte nous semble dès lors rendre mieux la qualité de fidélité et de conformité scrupuleuse à la parole proférée par Dieu, que le croyant attribue au discours prophétique, c'est-à-dire au « Livre révélé ».

(6) Litt. « lorsque son messager ou son chambellan (collaborateur politique des plus intimes et des plus hauts placés du souverain, cf. l'article « *Ḥādjib* » dans *EI*, 2e éd., t. III, 1965, pp. 47-51) entend sa parole et qu'il nous la relate (*yaḥkī*, la reproduit fidèlement, cf. la note précédente), et quant à nous, nous entendons la parole du messager, non celle de l'émir ».

(7) *Exode* III, 4, cité en hébreu dans le texte.

La discussion (1) relative à la question de savoir si la parole de Dieu a besoin d'un substrat comme la nôtre est inutile pour nous ; aussi l'avons-nous supprimée ici. Il en est de même de celle qui concerne la structure *(binya)* particulière dont sa parole aurait ou non besoin.

Pour ce qui est du premier point, il n'y a pas de divergence parmi les *Mutakallimūn*, car il ne s'agit là que d'un cas particulier du problème général du substrat (2). Le « statut » de la parole diffère [à cet égard] de celui de la volonté dont le statut concerne l'être animé (3) tout entier et non seulement son substrat. Le statut de la parole ressemble ainsi davantage à celui des couleurs et des saveurs (4). Or si la parole était semblable à la volonté en ce qu'elle conférerait nécessairement comme cette dernière, un attribut à l'être animé, nous ne la traiterions pas comme les couleurs, etc., mais éprouverions le besoin d'en faire l'objet d'un examen particulier comme nous le faisons pour le pouvoir d'agir et la science. En réalité, les choses se passent différemment, car, nous l'avons expliqué, le « parlant » (5) est celui qui « fait » la parole comme [le « frappeur » et le « tueur » sont ceux] qui « font » le coup et la mise à mort (6). Le substrat est dès lors nécessaire pour lui (7).

Quant au besoin où notre parole serait d'une « structure », il y a controverse. La thèse à retenir est que c'est notre parole seule et non celle de Dieu qui a besoin d'une structure, car la

(1) Avant de passer, au chapitre suivant, aux problèmes soulevés par la volonté, autre attribut qui, sans être essentiel donc éternel, appartient néanmoins à Dieu, l'auteur évoque rapidement, tout en se refusant à les discuter à fond, deux questions qui ont donné lieu à des controverses dialectiques sans fin, en théologie musulmane : celles du substrat auquel devrait inhérer — ou ne pas inhérer — la parole divine, et de la « structure », la conformation particulière du sujet parlant. Nous ne répéterons pas ici la bibliographie souvent dressée de ces thèmes ; un bref aperçu du problème tel que notre Karaïte a pu en connaître dans les ouvrages de ses confrères musulmans se lit, par exemple, *ŠUḤ*, pp. 540-542.

(2) Litt. « parce qu'il est du chapitre de ce qui est spécial au substrat.

(3) Le « vivant ».

(4) Qui ne sont, elles, point concevables sans substrat.

(5) Le « locuteur », dans notre terminologie actuelle.

(6) Opère, effectue, réalise, accomplit.

(7) La parole est donc inhérente à un substrat, du moins sur notre plan d'être. Mais comme une telle inhérence est inconcevable (pour le Mu'tazilite) lorsque le sujet parlant est Dieu, l'essentiel du problème est esquivé plutôt que résolu.

parole de Dieu se ramène à sa puissance (1). Néanmoins, quel qu'en soit l'agent, la parole, pour qu'elle soit signifiante, doit être, nous l'avons expliqué plus haut, constituée d'éléments consécutifs. C'est pourquoi elle est nécessairement non-éternelle. La démonstration de son adventicité diffère toutefois de celle de l'adventicité de la volonté ; nous nous expliquerons là-dessus ci-après. Enfin, le sujet *voulant* possède, en tant que tel, un attribut, contrairement à ce qui se passe pour le *parlant* (2). Nous discuterons ce point dans le chapitre suivant. Aie-le bien à l'esprit. »

Georges VAJDA
(Paris)

(1) Litt. « à cause d'une chose qui revient à la puissance » (*qudra*, pouvoir d'agir).

(2) Derechef : la volonté est un attribut de Dieu, sans être un attribut d'essence, par définition éternel. La « parole », elle, n'est pas un attribut *sui juris* ; elle n'est qu'un des modes d'actualisation du « pouvoir d'agir » (*supra*, p. 66, n. 5).

CLASS RELATIONS AND THE TURKISH TRANSFORMATION IN HISTORICAL PERSPECTIVE*

This essay will try to explore the socio-historic origins of the development route Turkey has taken with reference to its innate social structure and class relations. The data provided and conclusions derived from it will be analyzed on a comparative basis considering the main (historical) modernization routes marked especially by Japan and Germany, "modernization from above"; Russia and China, "modernization from below"; and, England, France and America, modernization led and dominated by a strong bourgeois class. (1)

A Sketch of the Social Profile of the Ottoman Empire

The fundamental features of the traditional Ottoman polity were a Sultan who ruled with the aid of a large (administrative and judicial) bureaucracy, an army that sup-

(*) I should like to express my debt to Prof. David Anderson for his kind help in correcting and creatively critiquing the manuscript.

(1) These analytical categories are mainly derived from Barrington Moore Jr.'s *Social Origins of Dictatorship and Democracy* (Boston: Beacon Press, 1966), and James Petras's various works and seminar notes on development and social change in the Third World.

ported the throne, and a peasantry that paid for both. (1) The fundamental unit of the rural structure was the village community. (2)

In the stronger periods of the Empire, there was no landed aristocracy independent of the crown. The weakness of the landed aristocracy was an important feature of the Ottoman Empire until the end of the seventeenth century. (3) This factor was particularly instrumental in inhibiting the genesis of an Ottoman type democracy through the counterbalancing power of a hereditary and economically independent aristocracy which constituted the basis of English democracy and capitalistic transformation.

Under the impact of the Western expansion and concurring changes in the military organization, the *Sipahi* (feudal cavalry) order was severely impaired. (3) The need for more revenues for the increasing expenditures of the State necessitated a different agrarian organization. Gradually the *timar* system gave way to *iltizam*. (4) In the course of the seventeenth and eighteenth centuries, tax farming slowly replaced the old feudal order. The *ayan* and the *derebeyi* who originated as either local representatives of the central government or tax-farmers soon diverted the direction of the agricultural sur-

(1) Halil Inalcik, "Ottoman Economic Mind" in M. A. Cook (ed) *Studies in the Economic History of the Middle East* (London: Oxford University Press, 1970) pp. 217-218; Resat Aktan, "Agricultural Policy of Turkey", Ph. D. Dissertation (University of California, 1950) pp. 143-147.

(2) P. M. Holt, Ann K. S. Lambdon and Bernard Lewis, *The Cambridge History of Islam*, vol. I (Cambridge: University Press, 1970), p. 553; Sir Hamilton Gibb and Harold Bowen, *Islamic Society and the West*, vol. I (London: Oxford University Press, 1963), p. 5; Ismail Hüsrev, *Türkiyede Köy Iktisadiyati* (Ankara, 1934), pp. 169-173. The central position of the village community in the rural structure has hardly changed in modern Turkey: cf. Paul Stirling, *Turkish Village* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1965), pp. 26-35.

(3) E. Wolf calls this organization "prebendal domain": Eric Wolf, *Peasants* (Englewoods, New Jersey, 1966), p. 51; Halil Inalcik, "The Nature of Traditional Society, Turkey" in R.E. Ward and D. A. Rustow (eds) *Political Modernization in Japan and Turkey* (New Jersey: Princeton University Press, 1966), pp. 42, 59-60.

(4) Shmuel Noah Eisenstadt, *The Political Systems of Empires* (London, N. Y.: Free Press of Glencoe, 1963), p. 347; P. M. Holt et. al., *op. cit.*, pp. 342-343.

plus. (1) This change in the prebendal domain further rendered it difficult for any surplus to accumulate in the hands of the cultivator which could have sparked the emergence of capitalism in the Turkish countryside.

Later, when the Ottoman central authority weakened due to its failure to cope with the economic and political problems of the empire, territorial satrapies emanated. (2) Starting with Selim III, powerful monarchs attempted to replace the prevailing chaotic agro-economic system with a more viable one, but were unable to do so. This period (the eighteenth century) marks the consolidation of Turkey's incorporation into the Western capitalist system in its new role as the provider of raw materials and primary products. (3)

In theory, fiefs or assigned tax farms could not be inherited. But according to the form of the contract arrangement, land was assigned for a definite period, the longest being a lifetime. At the end of the assigned period land reverted back to the State. (4) This arrangement inhibited the accumulation of great wealth in a few hands. In the stronger periods of the monarchy, it kept loyalties to the central authority intact, and prevented the growth of full property rights among local notables. (5)

The difficulty of accumulating wealth and transmitting it to later generations (even in the weaker periods of the central authority which was somewhat repaired by Mahmud II) created

(1) Halil Inalcik, "Turkey", in Ward and Rustow, *Political Modernization in Japan and Turkey* (New Jersey: Princeton Univ. Press, 1964), p. 47; Gibb & Bowen, *op. cit.*, 256-257.

(2) Halil Inalcik, *ibid.*, p. 47; Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey* (London: Oxford University Press, 1961), p. 440.

(3) Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey* (Montreal: McGill University Press, 1964), pp. 142-143; Holt et. al., *op. cit.*, pp. 306, 368-369; Bernard Lewis, *op. cit.*, pp. 28-33 ; Charles Issawi (ed) "Decline of the Ottoman Industry" in *The Economic History of the Middle East 1800-1914* (Chicago and London: University of Chicago Press, 1966), pp. 41-46, 69.

(4) Doreen Warriner, « Land-Tenure Problems in the Fertile Crescent in the Nineteenth and Twentieth Centuries", in C. Issawi (ed), *ibid.*, pp. 72-74.

(5) Kemal H. Karpat, "Transformation of the Ottoman State", in *Journal of Middle East Studies*, vol. 3, July 1972, No. 3, p. 256 ; Halil Inalcik, *op. cit.*, in Ward and Rustow, *op. cit.*, pp. 47-48.

a strong impetus for conspicuous consumption and extravagance. (1) The below quotation might give an idea of this prodigality:

> A vizir of three pennants had at suite of a least 500 people and 200-300 horses. Some of them had as many as 2000 people besides bodyguards and harem women. They also had to pay out in order to keep their offices. (A. du Valey, *Essai sur l'histoire financière de la Turquie*, pp. 64-65 cited in C. Issawi, p. 109).

This phenomenon produced two important results. First, no substantial capital accumulated or remained for long in the hands of the upper strata which could be transferred to other fields of activity. Hence there was no economic breakthrough which took place in many affluent capitalist countries of our day. Secondly, the monarchy remained relatively immune from the growing power of a rich aristocracy. Hence the possibility of a capitalistic development through the socio-economic pull of an upper class did not occur in the seventeenth and eighteenth century Ottoman Empire.

Among other minor social strata, the bourgeoisie mainly consisted of artisans, craftsmen and merchants. (2) Before the circumnavigation of major commercial routes, there was a vital trade life in Turkey. After the capitalistic expansion of European economies, local commerce declined drastically in many parts of the Empire which were not geared into the market production network that supplied the Western metropolises. (3)

Politically dominant, but still a minority group in the vast Empire, the Turkish ethnic element had traditionally acquired the triple functions of the administrator, soldier and the producer. Remaining ethnic groups basically staffed other occupations, but mainly the merchantile and financial enterprises of

(1) Charles Issawi (ed), "Land Tenure in Egypt and the Fertile Crescent" in *op. cit.*, pp. 82-83; Halil Inalcik, *ibid.*, pp. 53-54.

(2) Peter F. Sugar, "Economic and Political Modernization, Turkey", in Ward and Rustow, *op. cit.*, pp. 151-153; Niyazi Berkes, *op. cit.*, p. 11-12.

(3) M. A. Ubicini, *Letters on Turkey*, tr. Lady Easthope (London, 1856), II, pp. 339-344; C. Issawi, *op. cit.*, pp. 42-45; Inalcik, in Ward and Rustow, *ibid.*, p. 61. A. H. Hourani, "The Fertile Crescent in the Eighteenth Century" in *Studia Islamica* (Paris), No. 8, 1957, pp. 91-118.

the country were left and successfully performed by the non-Muslim *millets*. (1) When these minority capitalist elements were sought after, and became the domestic extention of foreign commercial interests and privileges, a distinct and judicially priviliged class, commonly referred as 'Levantine', emerged, and took its place in the Ottoman social structure. (2) Wealth began to accumulate in the hands of this class and the Western economic enterprises which they represented in the home market, and generally left the country through the Galata brokers. (3) This situation constituted an additional obstacle to indigenous economic development.

In conjunction with the above factors, the continuous draining effect of wars (4) which undermined the concentration of large sums of revenue in State coffers and its investment through State initiative as it happened in Japan and Germany and presently repeated in Peru, is a point that must not be missed.

In its stronger periods, the Ottoman social organization was one of direct relationship between the cultivators of the land and the State through the *sipahi* order. Both the assessment and collection of taxes were administered by the central authorithy. This system created a large bureaucracy under the control of the Sultan in addition to the military coterie and the Palace retinue. (5) But when the old agrarian system collapsed, the new arrangement allowed the *ayan* to acquire a substantial share of the produce besides the State tax. This provided them a semi-independent economic base, and relatively reduced the direct influence of the central authority in the countryside.

(1) Bernard Lewis, *op. cit.*, p. 35, P. F. Sugar, *op. cit.*, in Ward and Rustow, *op. cit.*, pp. 153-154; Issawi, "Ethnic Division of Labor", in *op. cit.*, pp. 114-125; Gibb and Bowen, *op. cit.*, p. 35.

(2) N. Berkes, *op. cit.*, pp. 141-142, P. F. Sugar, *ibid.*, pp. 153-155; B. Lewis, *op. cit.*, p. 449.

(3) N. Berkes, *ibid.*, p. 142-143; Sugar, *ibid.*, p. 156; Doğan Avcioğlu, *Türkiyenin Düzeni* (Ankara: Bilgi Yayinevi, 1968), p. 61.

(4) Turkey, from 1450 to 1900, was at war for an average of 30.5 of every 50 years. Since the late 15th century, she has only been at peace four times for more than 15 years.

(5) Ömer Lüfti Barkan, *XV ve XVI. Asirlarda Osmanli Imparatorluğunda Zirai Ekonominin Esaslari, I: Kanunlar* (Istanbul, 1943), pp. 295-297; Gibb and Bowen, *op. cit.*, pp. 235-237.

These powerful magnates assumed a form of local leadership which was not afforded to the central authority. Thus, they attached the peasantry to themselves by both economic and political ties. (1) According to the Islamic state philosophy (just like any other classical polity) the cultivator was required to pay a share to the State in return for its protection, and be content with his social status. (2) As the imperial system decayed, the *ayan* assumed this protective function. So the popular loyalty shifted from the State to the local magnates. The whole *Celali* (revolts) period has been interpreted by historians as a manifestation of the shift of power in Anatolia.

The two main groups of the Ottoman society, the central authority and the *ayan* (local satrapies: derebeys included) generally remained outside the full influence of each other after the military power of the latter was checked by Mahmud II. This counterbalance of authority in rural Turkey became instrumental in the severance of the direct relations of the Government with the peasantry, and split the political unity of the people. The particular nature of this peasant-landlord relationship later not only became a major impediment to the mobilization of the agrarian population, but also inhibited the emergence of a revolutionary tendency among them which could culminate in a Russian or Chinese or (North)Vietnamese model of development.

The vast number of peasants, dependent on land, did not require the *ayan* to introduce major new imputs to the prevailing production mechanism. Productivity in Turkish agriculture until (partial) changes under advancing market production remained rather low. This situation ruled out another possibility of capitalism originating from the countryside through the efforts of the landed upper-class as it happened in England and Germany.

In the final analysis, the dynamics of the early Ottoman social system appears to be socially unfavorable to the development

(1) Halil Inalcik, in Ward and Rustow, *op. cit.*, pp. 60-61; Gibb and Bowen, *ibid.*, pp. 256-257.

(2) N. Berkes, *op. cit.*, pp. 10-11; Inalcik, *ibid.*, p. 44.

of either political democracy or capitalistic economic growth due to its particular social structure. First of all there was no landed aristocracy in the true sense of the term which succeeded in acquiring independence and guaranteed privileges against the monarch. Had this been realized at one point of the Turkish history, a balance of political powers could have led to a parliamentary democracy which was really never achieved in the Ottoman era. Instead, the disunity between the power of the central authority and the rural satrapies (later notables) fragmented the political unity as well as the societal community. One power ruled the countryside, the other mostly urban centers. (1) In between, the peasants carried the whole burden of supporting both of them. The formation of the worn out concept, "cultural duality", seems to have crystallized at this period of Turkish history purely as a consequence of the same social and economic forces then existant.

The Turkish Rural Structure

The existence of a large peasant population had important effects on the outcome of the present route of development adopted by Turkey. Due to climatic peculiarities and over-use of the Anatolian soil, traditional cultivation yielded (and still does) poor results. (2) Turkish agriculture is still mainly a paleotechnic ecotype. (3) Cultivation techniques, although changing drastically under the impact of penetrating commercial relations and concentration of land in fewer hands, are poor. Hence the adoption of any innovation can disrupt the precarious balance of the peasant's existence with nature. In the past, extensive areas of open land might have caused the neglect of

(1) There is a folk saying left over from these periods which clearly reveals the sentiments of the rural populations. It can be roughly translated as: "If the law belongs to the *Padişah*, the mountains belong to us".

(2) Donald Everett Webster, *The Turkey of Ataturk, Social Process in Turkish Reformation* (Wisconsin: The Collegiate Press, 1939), pp. 61-62; Issawi, *op. cit.*, p. 65.

(3) Eric R. Wolf, *Peasants* (New Jersey: Prentice-Hall, Inc., 1966), pp. 31-33.

applying more productive techniques, but later, constant exploitation of the producer inhibited the necessary incentives for the creation of a surplus that was bound to be expropriated by others. This situation is still lingering on in different forms in the Turkish countryside as a major obstacle to rural development.

This picture was expected to change after the Republic when favorable conditions were created for the agricultural surplus to remain in the hands of the actual producer. But the extraordinary conditions of the Big World Financial Crash and the Second World War further reinforced the conservative bias of the peasant masses. (1) This situation began to change only after 1950 when the Marshall Plan and the D.P.'s economic policy converged on the point of mobilizing the dormant potential of the Agrarian sector both to feed the war stricken Europe and boost the capitalistic developments in Turkey. (2)

The general docility of the Turkish peasant in terms of initiating political movements in pursuit of its class interests can be attributed to several factors. The prime factor is the land tenure system which provides individual proprietorship to approximately 70 per cent of the rural families. (3) According to the latest official statistics, depending on the region, only 26 to 33 percent (4) of farmer families do not own any land. (5) In an economically unstable country like Turkey, land proprietorship, which can at least provide a subsistence level livelihood, is an important factor in determining the political attitudes of the majority of the population.

Another important factor that colors peasant conservatism is the strong fatalism of the Islamic values. The praise of a pleasant afterlife as a reward of worldly suffering is mainly a

(1) Doğan Avcioğlu, *op. cit.*, p. 243.

(2) B. Lewis, *op. cit.*, p. 307; Avcioğlu, *ibid.*, p. 277; Cem Eroğlu, "*Demokrat Parti (1946-1960)*", Ph. D. Dissertation (abstract form) in *SBF Dergisi* (Ankara), XXIV, June 1969, pp. 181-187.

(3) The Third Five-year Development Plan (Ankara: DPT, 1973), p. 860.

(4) Except for the south-east, where this ratio rises up to 45 %. This region is an area where rural violence and land disputes are most frequent in Turkey.

(5) The Third Five-year Development Plan, *ibid.*, p. 860.

consequence of the rural culture and socio-economic relations. The peasant's indifference to change, which is no more than a mechanism to maintain his shaky balance with nature, has been constantly reinforced by the rural upper classes in the form of piousness.

The other main factor is the division of labor which is forced on him when he sought refuge under the *ayan*. This division of labor or organization of authority, provided an effective mechanism for regulating the performance of duties (cultivation and obedience) in such a way as to enable the individual and his immediate group to survive. (1) But in form, it is a rather primitive, undifferentiated division of labor which arranged life effectively only within the specific village locality, indifferent to national politics and holistic class interest. In Turkey, for a vast body of peasants, central government until the 1930s remained as an extraneous entity imposed on them by alien forces. Conscription, tax collection, and occasional public services were the only occasions of contact. (2) Rapid economic growth, and extension of infrastructure facilities gradually opened up the village to the outside world.

When the Turkish history is sociologically analyzed, it can be asserted that, the imperial social and economic organization provided societal cohesion until the end of the seventeenth century. The *sipahi* order needed the imperial bureaucracy as a mechanism for obtaining the economic surplus that supported the upper classes both at the local and national levels. The decay of this order brought disastrous results on the village community. The *ayan* emerged to fill the vacuum in the regulatory system, and won an accepted place in the local scheme of things. The *ayan* and the *ağa* did not need in practice the central authority to help them extract their perquisites from the peasantry. The new agro-economic system (tax-farming) afforded them this independence.

(1) Paul Stirling, *op. cit.*, pp. 36, 56; Nermin Erdentuğ, *Sün Köyünün Etnolojik Tetkiki* (Ankara: DTCF Yayini, No. 132, 1959), *passim.*

(2) D. Avcioğlu, *op. cit.*, pp. 83-84; Stirling, *ibid.*, pp. 267, 269-270.

Depending on a possible union or disunion between the rural elite and the central authority, a potential peasant opposition to the prevailing order could have taken two different forms. In the first case as happened in China, Russia, and Mexico (without much success), the main thrust of the movement would be directed toward replacing the unjust governement with a just government of their own creation and vision. But in the other case, which was actually realized in Turkey, if the central government was strong enough to be eliminated, but weak enough to control the countryside, the emergence of an alternative power group in the countryside would become intrumental in curbing the authority of the central government in rural areas. Consequently, local loyalties would focus on the rural magnates. (1)

The closely knit village community embraced a wide range of human behavior. Based on this fact, there has been a strong tendency in the rural society to avoid "unnecessary" change in the prevailing order. (2) Change was generally identified by the Turkish peasant with past misery, and consequently had negative connotations. What right the peasant had against the worsening demands on his livelihood and meagre economic gains, were the group rights and the cohesive organization of the village community (3) which always remained as safety mechanisms for the peasant, but an obstacle to modernization and national-political unity.

The Social Structure of the Turkish Society in the Nineteenth and Twentieth Centuries

By the middle of the nineteenth century, foreign military and financial (capitulary) pressures made it more evident that a semi-colonial society was in the making. An extremely

(1) Halil Inalcik, *op. cit.*, in Ward and Rustow, pp. 45-47.
(2) Eric R. Wolf, *op. cit.*, p. 48.
(3) P. Stirling, *op. cit.*, pp. 29-30, 50; Ibrahim Yasa, *Sindel Köyünün Toplumsal ve Ekonomik yapisi* (Ankara: TODAIE, 1960), *passim.*

exploitative economic organization imposed on the Ottoman State by the European powers on the one hand, and a decaying despotic monarchy on the other hand made it almost impossible to leave room for substantial social reform and progress. Nevertheless, out of this chaos a group of bourgeoisie emerged with strong claims to a democratic regime which would facilitate the ascendency of this new class.

The rise of the Turkish middle-class, which replaced the Ottoman imagery with a strong nationalistic ideology, had a unifying effect on the loosely knit Turkish population of the cosmopolitan Ottoman Empire. (1) National unity and consciousness rapidly intensified as deeper economic and social trends were worked out by Government efforts during the rest of the nineteenth, and twentieth centuries.

In synopsis, it can be stated that, the establishment of the "Administration of Public Debts" by the colonial European Powers, the destruction of local handcrafts and industries by the invasion of Western manufactured goods, acceptance of free land ownership, the impact of capitalistic market relations on the Turkish agricultural system, the 'New Ottoman' and 'Young Turk' movements, and finally the rise of the Turkish middle-class(es) to power with the Party of Union and Progress had interrelated consequences for the Turkish society at a critical period which linked the past and the present centuries.

In the last decades of the Ottoman Empire, the above mentioned developments constitute the starting point of a whole new process of social change that gave shape to the present format of Turkey.

In the agrarian sector, the imposition of law and order, and associational rights of property greatly intensified the problem of parasitic landlordism. (2) But the most important consequence of this development is that it laid the foundations of a political and economic system in which the foreigner (through partnerships), the *ağa* (as the new big land owner), and the

(1) N. Berkes, *op. cit.*, pp. 313-322; B. Lewis, *op. cit.*, pp. 337-346, P. F. Sugar, *op. cit.*, pp. 159-160.

(2) B. Lewis, *ibid.*, 452, D. Avcioğlu, *op. cit.*, pp. 86-91.

local usurer mutually laid claim on the surplus created by the peasantry. If we add the tax burden of the State over these, it becomes clear why capital did not accumulate in the hands of the peasantry even after the declaration of Republic. Furthermore, failure of the rural upper class elements in investing the agricultural surplus which they had succeeded in tapping, to industry (which e.g. Japan was able to do) ruled out the possibility of entering the modern world at an earlier period.

Most Turkish social scientists believe that, the major reason why Turkey historically did not take another route to modernization but instead adopted 'gradualism' is because of its agro-economic system. Turkish agro-economic system is an outgrowth of the conditions created by the amalgamation of the division of labor in the Turkish rural society and the colonial exploitation on its economic life.

The poverty of the treasury and the absence of economic securities for the peasantry merely carried parasitic landlordism well into the Republican era. The decline of the native crafts and industries under the impact of European manufactures forced many artisans, craftsmen, and population groups engaged in domestic industries back to the land. (1) The result was twofold: the town life declined, and the possibility of a capitalistic breakthrough led by an economically independent Turkish bourgeoisie was ruled out.

The outcome of this economic decline and the frustrations caused by continuous wars created increasingly powerful dissident elements in urban centers. Revolts directed against foreign pressures and the incompetent central authority by bourgeois elements coincide with this period. (2) This is also a period when the new Western outlook began to gain widespread acceptance in Turkey. Its stress on secular and scientific attitude towards the physical world, commerce and industry were well suited to the character of the ascendant middle-

(1) P. M. Holt et. al., *op. cit.*, pp. 368-369 ; C. Issawi, *op. cit.*, pp. 51, 52, 58.

(2) Şerif Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought* (Princeton: Princeton Univ. Press, 1962), p. 379; Berkes, *op. cit.*, pp. 347-348; P. M. Holt et. al., *ibid.*, p. 373.

classes, and fell into conflict with the traditional culture. Following several attempts, a major reactionary outbreak occurred in 1908 and was suppressed by the Young Turk's. (1) This vain attempt of the traditional elite to reclaim their place in the new power structure of the changing Turkish society was twice repeated in the Republican era; first in 1925 with a massive mutiny in Eastern Turkey, (2) and then in 1930 in Menemen (Western Turkey). The overt imagery of these mutinies were an idealized state that was designed by God and existed before the major social changes occurred. Under the guise of returning to pristine Islamic principles, the traditional social strata were giving their final battles to reclaim the social status they had lost.

The ascendancy of the Turkish bourgeoisie through the State bureaucracy rather than commercial and industrial enterprise had an important impact on the character of the Turkish transformation. These activities generally were either carried on by minority groups or left undeveloped. This situation not only created a hiatus between the two sectors (agrarian-commercial, industrial) of the economy, but also between the landed upper classes and the rising but weak bourgeoisie. This historical condition prevented the formation of a coalition as evinced by the conservative-capitalistic model of Germany and Japan. The ascendent Turkish bourgeoisie instead remained dependent on the central authority. This situation may be judged as a key factor in the establishment of a parliamentary democracy in which the middle classes could thrive with relative security and be in control of the political machinery which could otherwise prove to be impossible.

The national struggle for survival (War of Independence: 1919-1922) drew the bureaucracy which was in revolt against the Ottoman regime and the dominant rural classes together in a "conservatizing" coalition. Because of this mutual depend-

(1) Berkes, *ibid.*, p. 313; B. Lewis, *op. cit.*, p. 215.

(2) Doğu Ergil, "Secularization of Islamic Law and Institutions in Turkey", a paper prepared for a seminar entitled 'Sociology of Islamic Countries' (Binghamton, SUNY, 1973), p. 5.

ency and the ensuing "gradual reformism" of the new leadership, the Turkish rural structure remained basically unaltered.

Under these circumstances, the desired agricultural growth proved to be abortive despite government efforts and several attempts of land distribution. (1) Under the shelter of the post-war peace and reinforcement of property rights, developing market relations enabled the landlord and the moneylender to easily usurp the surplus generated in the countryside. If this surplus could be tapped by the Government through various mechanisms and channeled into a wide-scale industrial program, Turkish *étatisme* would probably have succeeded in creating an industrial society before it was abondened by the liberal Democratic Party.

Furthermore, peace and order allowed rapid increases in the population, which in turned affected the rise of land prices and rents to the disadvantage of the competing landless agrarian strata. The ensuing circumstances created three epiphenomena: *a)* emergence of capitalist farm units; *b)* emergence of an agrarian proletariat devoid of land and minimal economic securities, and; *c)* fragmentation of land holdings to the level of subsistence farming. The last two circumstances made it more convenient for a majority of the landed class to either rent their lands or to leave them to sharecroppers without introducing hardly any modern inputs to the production mechanism.

The evidence presented earlier suggests that the key to the prolonged underdevelopment of Turkey and most of the Third World countries lie in the method and success of extracting economic surpluses from agriculture and the consequent failure of the National State or a social class in directing this surplus toward industrial growth. (3)

(1) Z. Y. Herslag, *Turkey: The Challenge of Growth* (Leiden: E. J. Brill, 1968), p. 51; D. Avcioğlu, *op. cit.*, pp. 171-172.

(2) Bahattin Akşit, *Türkiyede Azgelismiş Kapitalism ve Köylere Girişi* (Ankara: ODTU Ögrenci Birliği Yayinlari, 1966), p. 67; D. Avcioğlu, *ibid.*, 230, 301, 404.

(3) D. Avcioğlu, *ibid.*, pp. 311-316; Mübeccel Kiray, *Ereğlide Bazi Şehirleşme ve Değişme Eğilimleri* (Ankara: DPT Yayinlari, 1966), pp. 174-175.

The gradual penetration of market relations into the countryside and rising land values created an informal banker: the money lender. In the vacuum of institutional credit mechanisms, this figure appeared as either an outsider or a richer local peasant. Despite the complaints of his exorbitant methods, he came to be accepted as an agent of economic security in periods of natural disaster and scarcity.

In earlier periods, this invariable figure of the Turkish countryside only sought transferable gains. But the rising value of land and agricultural produce made the usurer to seek land acquisition in return for uncollected debts. This way, large sums of land passed out of the small farmers' hands to the usurers', and big land owners'. As a consequence of this process, a number of these big proprietors became capitalist farmers (depending on the region, rain, and richness of the soil), whereas the others left their previous owners on the land as sharecroppers and moved to the urban centers. (1) The Big Depression and the hard years of the World War II enhanced the transfer of land. The genesis of squatter districts circumscribing major Turkish cities coincide with this period.

This change, in conjunction with the mechanization of agriculture initiated by the D.P. regime, became instrumental in organizing rural Turkey around a highly complex market network and facilitated the flow of agricultural surplus into new hands and uses. Nevertheless, in the absence of a self-generated substantial technical revolution (or one that could be borrowed and sustained like Japan), the bulk of cultivation in many parts of Turkey even today is subsistence. (3)

(1) D. Avcioğlu, *ibid.*, pp. 292-294.

(2) S.B.F., Ankara Üniversitesi, *Türkiyede Zirai Makinalasma* (Ankara: Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayini, 1954), *passim.*

(3) Ahmet Tugaç, Ibrahim Yurt, Gül Ergil, Hüseyin T. Sevil, *Türk Köyünde Modernleşme Eğilimleri Araştirmasi* (Ankara: DPT, 1970), pp. 34-35. According to this nation-wide survey:

	Porcentage of families in total farm families	Size of their land possession: in decares
Farm families who live below the subsistence level	52.5	1-30

Why then, even though the Turkish peasant has undergone endless suffering and exploitation, has Turkey not experienced a peasant revolution? The main causes may be stated as follows:

1. The particular character of the Turkish class (social) structure: a weak bourgeoisie and dependent peasantry on the one hand, and a cautious balance sustained between the central and rural authority until the first few decades of the Republican ara on the other.

2. Following the periods of social strife subsequent to the breakdown of the *Sipahi* order (and *Celali* Revolts), the existence of a relatively stable land tenure system which provided at least a life-chance for the small cultivator.

3. Close ties between the traditional rural leaders and the peasantry.

4. Existence of a semi-colonial economic regime that inhibited the growth of commercialism and economic enterprise by domestic social elements.

5. Although weakened at one period, the consistent strength of the central authority and the existence of an army loyal to the regime. In fact, the shift in the allegience of the army has marked the outburst of many reactionary or progressive social events in Turkish history.

6. Lack of any other alternative power group to re-direct the course of social change besides the relatively weak and (first on the central government, later on the economically dominant classes) dependent middle class.

7. Increasing economic advantages in the Republican era, especially after the second World War.

8. Universal enfranchisement of the whole population, and their growing (in many cases pseudo) consciousness that they can alter the course of things if they seek to do so.

If these factors may somehow shed some light on the non-activism of the peasantry, how can the conservative political attitude of the Turkish petite-bourgeoisie be explained?

The initial radical reformism of the Kemalist cadre waned toward the end of the 1940s. But not before it had accomplished two historical tasks: *a)* the establishment of a new independent nation-state over the debris of a cosmopolitan empire, and; *b)* the replacement of the traditional Ottoman leadership by the emergent Turkish middle-class. In this respect, the birth of modern Turkey is a product of a national bourgeois movement.

Farm families who live at the subsistence level	43.7	31-200
Farm families that produce a surplus	4.1	over 200 decares

A brief study of the social backgrounds of the new Republican cadre substantiates this assertion. (1)

The middle-class nature of the young leadership set the tone of its social and economic policies. A state-capitalism was contrived for rapid economic growth, and a series of cultural reforms were launched through intensive legislation and nationalistic appeals. But in so far as the Turkish rural structure and its socio-economic character was left unaltered, neither the economic, nor the well intended social reforms could advance beyond the national urban centers. This situation further widened the gap already existing between the city and the countryside.

The 1940s witnessed the second union of Turkey with the Western capitalist bloc. Under the impact of growing market relations, especially due to the country's link with international markets, a number of the big land owners of Anatolia slowly adapted to the overall capitalistic transformation. Hence this stratum lost very little from their initial power. (2) This class has been particularly instrumental in channeling the agricultural surplus to commercial and (in a lesser degree) industrial activities. (3) When the efforts of the government to create an entrepreneural class in order to initiate, and to steer national industrialization converged with the transformation of the traditional rural elite into capitalist elements, a natural coalition of interests occurred between these two groups. (4) The successful dialogue of this coalition with peasant masses and other traditional social strata resulted in its political victory

(1) Tarik Tunaya, *T.B.M.M. 'nin Kuruluşu ve Siyasi Karakteri* (Istanbul, 1959), pp. 5-11. According to this source, in the Grand National Assembly which first met in Ankara in April 1920, of all the deputies present, 92 were members of the dissolved (by the British forces) last Ottoman Parliament. These deputies were predominantly from the upper and middle 'sectors' of the Ottoman society. Of the remaining deputies, 125 were civil servants, 13 municipal officials, 53 soldiers and 5 tribal chiefs. The remaining 120 odd members were engaged in commerce, farming, in the professions (including 40 merchants, 32 farmers, 20 lawyers, 1 journalist, 2 engineers, and a single artisan). Also quoted in Lewis, *op. cit.*, p. 360.

(2) Holt, et. al., *op. cit.*, p. 542.

(3) Avcioğlu, *op. cit.*, p. 404.

(4) Holt, et. al., *op. cit.*, p. 542 ; Avcioğlu, *ibid.*, p. 407.

in 1950 which brought it to power through the D.P. Since then, Turkish national elections have continuously yielded conservative results despite the abolishment of the Democratic Party in 1960.

However, the recent political disorders reveal the emergence of new social forces in Turkish politics. These new forces are manifesting their existence in various forms, and although nebulous, in various ideologies. The significant shift of Turkish politics from mass expressions to class expressions and politics is an important indicator of the direction of social change in Turkey. We hope to analyze these emerging social forces in a forthcoming article.

Doğu ERGIL
(New York)

SOME NEW TRENDS IN ISLAMIC POLITICAL THOUGHT IN LATE 18TH AND EARLY 19TH CENTURY PERSIA

When the Safavids came to power in the 16th century A.D. the general body of their subjects came to assume that they ruled by right of their descent from the imams. With this went the presumption that they were "just" rulers and that they were *ma'ṣūm*. It very quickly became clear, however, that Safavid government was no more righteous than had been other governments before it. Although no practical political alternative was put forward, some of the *mujtahids* began to question the *right* of the Safavids to exercise power and sought to establish themselves as the successors of the imams, in the same way as the Sunnī *'ulamā* had been recognised as "the heirs of the prophet". This claim did not, however, become explicit until the first half of the 19th century, and when it did the ruler was once more looked upon simply as the executive power, whose task was to preserve the true faith and promote conditions in which it could prosper. (1) No process was devised under the Safavids to control the power of the ruler, any more than had been the case under earlier dynasties. No attempt was made to explain the logical presuppositions of the

(1) See further my article 'A nineteenth century view of *jihād*' in *Studia Islamica*, XXXII (1970), 181-92.

state. As in the Sunnī theory of state, it was "God-given". There were no absolutes of freedom and truth over against it. Essentially government was theocratic. Human welfare was secured so far as the state administered the divine law. Any government which was not theocratic was usurped and contact with it to be avoided. The political responsibility of the individual was thus reduced to the reform of abuses. (1) The Safavid shah was the *pādishāh-i islām*, but Islam was no longer universal—nationalism was beginning to cut across it.

In 1722 the Afghans sacked Iṣfahān and overthrew the Safavids. With their disappearance, the old ideals, which had long since begun to disintegrate, seemed to have irretrievably broken down. There was nothing to take their place. A period of tribal resurgence followed under the Afshārs, the Zands, (2) and Āqā Muḥammad Khān Qājār, until it was succeeded under his successors in the middle of the 19th century by a reassertion of the bureaucracy. With this a new intellectual climate gradually began to develop. Consequent upon growing contact with Western Europe, the works of Montesquieu, Rousseau, Mirabeau, John Stuart Mill, and others began to be read. Members of the bureaucracy, Mīrzā Ḥusayn Khān Mushīr al-Dawla, Mīrzā Malkam Khān Nāẓim al-Dawla, Majd al-Mulk Sīnakī, Mīrzā Yūsuf Khān Mustashār al-Dawla, Mīrzā Āqā Khān Kirmānī, and others, began to discuss and put forward ideas for governmental reform. Persians living in the Persian communities in neighbouring countries, such as Mīrzā ʿAbd al-Raḥīm Ṭālibov and Mīrzā Fatḥ ʿAlī Ākhundzāda, added their voices to those coming from inside Persia. Members of the religious classes, notably Jamāl al-Dīn Afghānī (Asadābādī), also sounded the call for reform. (3)

(1) Cf. H. A. R. Gibb, *Modern Trends in Islam*, Chicago 1947, 116.

(2) See further my article 'The Tribal resurgence and the decline of the bureaucracy in the 18th century', to be published in *The Middle East in the 18th century*, ed. T. Naff and R. Owen.

(3) See further my articles 'Secret societies and the Persian revolution of 1905-6' in St. Antony's papers No. 4 *Middle Eastern Affairs No. 1*, 43-60, and 'The Persian *ʿulamā* and constitutional reform' in *Le Shiʿisme Imamite*, Paris 1970, 245-69.

The purpose of this article is to suggest that new trends in political thought can already be discerned somewhat earlier. To this end I shall examine three texts, the *Rustam al-tawārīkh* of Muḥammad Hāshim Rustam al-Ḥukamā, (1) the *Irshād-nāma* of Mīrzā Abu'l-Qāsim Muḥaqqiq Qummī (2) and an extract from the *Mufarriḥ al-qulūb* of Muḥammad Nadīm Bārfurūshī, (3) the first belonging to the late 18th and early 19th century and the last two to the early 19th century. Of the three the first is, perhaps, the most interesting and the most original. It consists largely of the memoirs of the author's father, Amīr Muḥammad Ḥasan Khwush Ḥikāyat, but includes also the author's own reflections on political and social affairs and pieces of political wisdom. The first draft was completed in the year 1199/1784-5 (4) and the final draft apparently in or about 1249-1833-4 or 1251/1835-6. (5) The second is a short tract addressed to Fatḥ 'Alī Shāh by one of the leading *'ulamā* of the day, Mīrzā Abu'l-Qāsim Muḥaqqiq Qummī, who died at a great age in 1231/1815-16. The third is an extract from a historical appendix to a work treating of moral virtues, written for Fatḥ 'Alī Shāh by Muḥammad Nadīm Bārfurūshī, who died in 1241/1825-6.

The three writers came from different social backgrounds. Rustam al-Ḥukamā belonged to a family with a long tradition of service to the Safavids. Bārfurūshī, who was a reader and librarian to Fatḥ 'Alī Shāh, came from northern Persia, the stronghold of the Qājārs, and grew up at the court of Āqā Muḥammad Khān, where his father was *khwānsālār*. Mīrzā Abu'l-Qāsim belonged to the *'ulamā*. The first two are concerned with the canons of kingship and *inter alia* with economic affairs and the third with the nature of the ruler's power. It can, perhaps, be inferred from the special points which they

(1) Ed. Muḥammad Mushīrī, Tehran 1970 (referred to below as RT).

(2) The text is published by Ḥasan Qāḍī Ṭabāṭabā'ī in his article *Irshād-nāma-i* Mīrzā-yi Qummī' in *Revue de la faculté des lettres et sciences humaines*, University of Tabriz, xx, 3 (1969), 345-383.

(3) British Museum, Or. 3499.

(4) RT, 51.

(5) See further below.

take up that society was becoming subject to new political and economic pressures, which were in turn providing an incentive to change. Briefly, the intrusion of Napoleonic France, Britain, and Russia into Persia, which began towards the end of the 18th century, created for Persia problems of defence and ultimately of government, though the latter are not clearly reflected in the writings of political theorists until the middle of the 19th century. These problems also apparently brought in their wake fiscal difficulties, which where combined and connected with monetary changes. The attention paid by Rustam al-Ḥukamā and Bārfurūshī to economic affairs is a new feature in Persian writing and probably reflects some fairly radical change in economic conditions.

Perhaps the most important new economic development was the increase in agricultural production, especially silk and cereals, in Gīlān and Āẕarbāyjān. This was followed by an increase in net exports from these provinces, chiefly to Russia and the Ottoman Empire. (1) Increasing agricultural production and exports seem to have made possible some rise in both public and private consumption, and may have also caused inflationary pressures, especially, or mainly, in the north and the capital.

There is also some evidence to show that there was a net increase in the supply of money, as the result of an inflow of foreign currency. Olivier, writing in 1796, states that the quantity of foreign coins, gold and silver, entering Persia via Constantinople was so great that there were no other coins in Persia. (2) Sir John Malcolm, who was in Persia rather later, mentions that foreign coins formed a considerable part of the currency, (3) while Scott-Waring in 1802 states that the coins of Europe were not only introduced into Persia by way of Constantinople, but also by that of Russia, whence large sums of money were brought to purchase various articles of merchand-

(1) Cf. C. Issawi, *The economic history of Iran 1800-1914*, Chicago and London 1971, 130 ff.

(2) *Voyage*, Paris 1801, iii, 180 (quoted by H. R. Rabino di Borgomale, *Coins, medals, and seals of the shahs of Iran, 1500-1941*, London 1945, 62).

(3) *History of Persia*, London 1829, ii, 369 (also quoted by Rabino, 67).

ize, particularly silk, and shawls, etc. Specie to a large amount was likewise brought from Constantinople to purchase skins, cloths, tobacco, and various articles of luxury. (1) The account of James Morier, written in 1808-9, also suggests that there was a net surplus of export in the northern and, perhaps, also the western provinces. He states that Russia purchased with gold all the silk of Gīlān, and that Turkey paid in gold for all the shawls and the little silk which it exported from Persia. He also states that the price of bullion had greatly increased since the time of Karīm Khān. The *mithqāl* of gold, then worth five piastres, was, when he wrote, worth eight and a half, and that of silver had risen from three hundred *dīnārs* to five hundred, and was still increasing in some small degree. The cost of provisions and labour had also risen in proportion. (2)

James Baillie Fraser, writing in 1822, also mentions the net inflow of foreign currency. He states, "Golden ducats and silver manets (roubles), which form the medium of traffic on the frontiers with Turkey and Georgia, are poured in from these quarters as well as from Astracan. It is stated that the Georgian merchants trading between Teflis and Tabriz alone bring annually 300,000 ducats in gold in the latter city. The remittances made to the Russian mission there are in the same coin...

Thus a large current of the precious metals flows annually into Persia, and though the greater proportion passes on to the eastward, there still remains a sufficient quantity to form the currency of the country, the treasury of the king, and the hoards of a few rich individuals in the kingdom. Much of the gold remains current under the original form of ducats; the rest is coined in tomauns; the silver is all coined into *reals*;

(1) *A tour to Sheeraz*, London 1807, 128-9. Scott Waring was, however, doubtful whether the import of specie into Persia equalled the large sums which were annually exported to the different parts of India.

(2) *A journey through Persia, Arabia, and Asia Minor*, London 1812, 238 (also quoted by Rabino, 66). He also states that 350,000 *tūmāns* in specie were transferred annually to India. This does not necessarily imply that there was a net export of specie from Persia to India.

the manets being only current in the western parts of the kingdom bordering on Turkey and the Russian territories." (1)

There was another factor which contributed to the increase in the supply of money, namely the reduction in weight of coins. Fatḥ ʿAlī Shāh in 1797 replaced the *nādirī rūpī* of 500 *dīnārs* weighing 180 grains by the *riyāl* (also called *rūpī*) of 1250 *dīnārs* weighing 162 grains, which was replaced in turn in 1242/1826-7 by the *sāhib qirān* (also called the *hazār* or *hazār dīnār*). (2) There was also a reduction in the value of the gold *tūmān*. In 1213/1798-9 it weighed 96 grains. By 1220/1805-6 it had been reduced to 90, by 1227/1812 to 75, by 1230/1814-15 to 72, and by 1246/1830-1 to 54 grains. (3)

The existence of a local source of metal for the currency may have also marginally affected the supply of money. There was a very fine silver mine in Bukhārā, from which most of the silver under Fatḥ ʿAlī Shāh originally came. There was also a mine in Āẕarbāyjān and another in Shīrāz, but the latter was neglected because its expenses exceeded its profit. (4)

These various factors probably all contributed in some measure to a rise in prices. There was, moreover, arising from the bad state of communications and inadequate means of transport, a great deal of local and regional fluctuation in the supply of commodities and therefore in their prices. Natural disasters such as drought and sudden floods, and outbreaks of cholera and plague also caused local shortages and interruptions of trade, and so contributed to an increase in the price of some commodities, especially foodstuffs. There were frequent epidemics of plague in the Persian Gulf and South Persia in the

(1) *Travels and adventures in the Persian provinces on the southern banks of the Caspian Sea*, London 1826, 372 (also quoted by Rabino, 67). He also states that French and German crowns and Spanish dollars were brought in large quantities from Baghdād but seldom passed into circulation, being for the most part transmitted by sea to India.

(2) Rabino, 15-16. See also Rabino on the purchase by the mint authorities of coins which they melted down and re-coined with a lesser amount of alloy (4 ff.).

(3) Rabino, 13, 3 n.

(4) J. Morier, *op. cit.*, 238 (also quoted by Rabino, 3-4).

late 18th century. (1) There was a severe cholera epidemic in Fārs in 1821, which spread in the following year to Tabrīz and ravaged many of the towns of Persia. (2)

Rustam al-Ḥukamā was a Ḥusaynī sayyid. His great-grandfather on his father's side was Shaykh ʿAlī Khān Iʿtimād al-Dawla Zangana, who had been Shāh Sulaymān's wazir. (3) On his mother's side he was descended from Ganj ʿAlī Khān, *amīr al-umarā* of the Zu'l Qadr and Afshārs and great-grandson of Amīr Muḥammad Ḥusayn Barzānī, who was mortally wounded during the Afghan attack on Iṣfahān (4) and who was a descendent of Maryam Begum Mahd Ulyā, the sister of Shāh Ismāʿīl. (5) Amīr Muḥammad Samīʿ Kārkhāna Āqāsī (Mīrzā Samīʿā), the author of the *Tadhkirat al-mulūk*, (6) was Rustam al-Ḥukamā's great uncle on his father's side. (7) From a somewhat cryptic reference in the *Rustam al-tawārīkh* it appears that Rustam al-Ḥukamā's family suffered some disaster at Karīm Khān's hands because of their relations with the Qājārs, (8) though some amends for this appear to have been

(1) See C. Elgood, *A medical history of Persia and the eastern caliphate*, CUP 1951, 429 ff.

(2) London, PRO, F.O. 60: 20, Willock to Londonderry, No. 22, Tehran, 16 December 1821. Willock states that the loss of life in Fārs from cholera, was put by government sources at 8,000. In the following year the disease had reached Tabrīz via Baghdād, Kurdistān and Marāgheh and was also reported in Iṣfahān. In Tabrīz because of its ravages all business was suspended (F.O.60:21, George Willock to Planta, No. 3, Tabriz, 6 August 1822, and same to same, Tabriz, 27 August 1822).

(3) RT, 55-6.

(4) *Ibid.*, 141.

(5) *Ibid.*, 133.

(6) See Muḥammad Taqī Dānish Pazhūh, *'Dastūr al-Mulūk'*, in *Rev. de la faculté des lettres et des sciences humaines*, University of Tehran, XVI, No. 5-6, 385.

(7) RT, 62.

(8) In the time of Shāh Sulṭān Ḥusayn, Rustam al-Ḥukamā's grandfather on his father's side, Amīr Shams al-Dīn Muḥammad, frequently entertained Fatḥ ʿAlī Khān Qājār in Iṣfahān. Muḥammad Ḥasan Khān Qājār also stayed with him when he came to Iṣfahān and Mīrzā Samīʿā, Shams al-Dīn's uncle, is said to have made great efforts in the service of Muḥammad Ḥasan Khān. Amīr Muḥammad Khān Khwush Ḥikāyat also claimed to have performed services to Āqā Muḥammad Khān when the latter was held by Karīm Khān in Shīrāz (*ibid.*, 62). The tone of the *Rustam al-tawārīkh* is anti-zand, but in spite of Rustam al-Ḥukamā's obvious dislike of Karīm Khān, he makes it clear that Karīm Khān's rule was effective and that the people were well off under him.

made later. Rustam al-Ḥukamā states that from the age of fourteen to twenty-five he was provided for by his father and occupied himself in copying books and study. (1) Towards the end of his life he became *sar-kashīk-bāshī* to Fatḥ ʿAlī Shāh and received the *laqab* Ṣamṣām al-Dawla. (2) According to Muḥammad Mushīrī Rustam al-Ḥukamā also wrote a *dīwān*, using the *takhallus* Āṣaf, and various other works which have not been published. (3)

Rustam al-Ḥukamā relates that when he reached the age of fourteen, his father decided to recount to him his memoirs, instructing him to write them down in a concise and simple style such as would be comprehensible to ordinary people, and to call the book *Rustam al-tawārīkh*. (4) Rustam al-Ḥukamā began his work in 1193/1779-80, just before the death of Karīm Khān, and finished it in 1199/1784-5, dedicating it to Sulṭān Muḥammad Shāh, i.e. Āqā Muḥammad Khān Qājār. (5) Subsequently a relative of his mother, Allāhverdī Khān Afshār, and his step-brother, Mīr Muḥammad Khān Qahvehchī-bāshī (the son of his mother by her first marriage to Dūst Muḥammad Khān Sardār Afghān), had a copy made of the drafts and put it away. (6) In 1247/1831-2 this copy was presented to seven of the Qājār princes, ʿAbbās Mīrzā, the *valī ʿahd*, Ḥusayn ʿAlī Mīrzā Farmānfarmā, the governor of Fārs, Shujāʿ al-Salṭana Ḥasan Qāʾān, ʿAlī Shāh Mīrzā, ʿAlī Naqī Mīrzā, Aḥmad ʿAlī

(1) RT, 214.
(2) *Ibid.*, 213.
(3) *Ibid.*, 4-5.
(4) *Ibid.*, 63.
(5) *Ibid.*, 11, 63-4, 476. Francklin, who passed through Shīrāz in 1786, states that a native of Shīrāz had written a history of Karīm Khān's times. Karīm gave him some trifling reward. The man discouraged, withdrew to Iṣfahān and could not be prevailed to give his work to the world. Several people "who knew the man well" and had seen his work informed Francklin that it was an accurate and faithful account (*Travels to Bengal*, London 1790, 295). It is possible that the man referred to was Rustam al-Ḥukamā.
(6) Rustam al-Ḥukamā states this was in the ninth year of the reign of Āqā Muḥammad Khān. Since he regards this to have been of eleven years' duration, the ninth year would have been 1209/1794-5. On the other hand, it is stated at the end of the book (p. 476) "This book was finished in the middle of Muḥarram 1215". Presumably, if the date 1209 is correct, either the first copy was later polished or re-written or a second copy was made.

Mīrzā, and Sulṭān Muḥammad Mīrzā. (1) They gave it a favourable reception and so Rustam al-Ḥukamā began to prepare a final version, adding to it the story of the strange adventures of Āqā Muḥammad Riḍā-yi Khātamsāz-i ʿĀjtarrāsh (known as Nawwāb), the son of Āqā Kabīr Ṣarrāf-i Iṣfahānī. (2) This task was completed by Rustam al-Ḥukamā in his seventieth year, presumably in or about 1249/1833-4. (3) Apart from the new material which he had incorporated in the introduction, Rustam al-Ḥukamā states that his intention had been to give a brief account of the rulers of Persia from Shāh Sulṭān Ḥusayn to Fatḥ ʿAlī Shāh. (4)

The book reflects the circumstances of its composition. It has no coherent plan: the chronology is often confused and there are many digressions. One of the strangest is the statement that the return of the Imam of the Age was imminent. After a warning against the evils of dualism, Rustam al-Ḥukamā puts this statement into the mouth of a supernatural being, or *parī*, who appears to Āqā Muḥammad Riḍā during his alleged adventures, (5) and forecasts that one of the sons of Fatḥ ʿAlī Shāh would ascend the throne as the *nā'ib* of the imam in 1251/1835-6. He would follow the path of justice and equity, but in 1266/1849-50, after unbelief *(kufr)* had been victorious over Islam, the imam himself would appear from Medina, overthrow unbelief and polytheism, destroy tyranny and error, and conquer the world. The anti-Christ would then arise in Iṣfahān and do battle with the imam for ten to twelve years

(1) It is not clear how or through whom the presentation was made. ʿAbbās Mīrzā was at the time in Āzarbāyjān and Ḥusayn ʿAlī Mīrzā in Fārs. Perhaps it was merely presented to Sulṭān Muḥammad Mīrzā, governor of Iṣfahān, with a request for its transmission to his brothers.

(2) RT, 51-3. After the death of Karīm Khān, Rustam al-Ḥukamā, then aged seventeen, acted as assistant-teacher in the school which he was attending in Iṣfahān. Among those he taught was Āqā Muḥammad Riḍā Nawwāb, who, Rustam al-Ḥukamā alleges, subsequently went to India and then to Zanzibar, where he dispossessed the local ruler and gained possession of much wealth (*ibid.*, 19-22). There were seventy boys in the school, the sons of amirs, wazirs, *ʿulamā*, *kadkhudās*, and *ḥājjīs*, several of whom rose to important office (*ibid.*, 18-19).

(3) *Ibid.*, 476. But see below p. 104.

(4) *Ibid.*, 48.

(5) *Ibid.*, 29 ff.

when he would be killed by Jesus and Moses on Mount Sinai. (1) On the final page of the book, Rustam al-Ḥukamā refers to the coming of the Imam of the Age as about to take place in 1262/1845-6, i.e. some four years earlier than his first prognostication, stating that he had finished the book in 1251/1835-6, (2) eleven years before this event was due to happen. If he was, as he stated, seventy when he finished the book and fourteen when he began transcribing his father's memoirs, the dates do not correspond; he would have finished the book in 1249, not 1251. There is, moreover another difficulty in dating the book, namely that the last line of the printed texts reads "This book was finished in the middle of the month of Muḥarram 1215/1800. » (3)

The book is indeed a jumble of fact and fiction, parable and reality, but it nevertheless contains a good deal of information on political, administrative, and social conditions, and would appear to be an eye-witness account of some of the events which it narrates. Two short passages of political advice in the manner of an *andarz-nāma* are included, while the story of Āqā Muḥammad Riḍā Nawwāb is also used to put forward Rustam al-Ḥukamā's views on government. (4) The literary style of the book is, on the whole, concise and simple, though the use of rhyming adjectives is common. In its simplicity it compares favourably with many of the works of the Afshār and Zand period. Although it is generally held that Qā'im Maqām initiated the movement for simple straightforward Persian in the reign of Fatḥ ʿAlī Shāh, it would appear that already under the Zands Rustam al-Ḥukamā, on his father's instructions, had produced a book, or at least the draft of a book, written in a clear and unadorned style.

Rustam al-Ḥukamā's basic training was in the traditional Islamic sciences. He appears to have been one of the first Persian writers to study—admittedly cursorily—the ends of the state and the mode of realization of those ends. He seems

(1) *Ibid.*, 32-3.
(2) *Ibid.*, 476.
(3) *Ibid.*
(4) *Ibid.*, 44 ff.

also to have had some conception that since these ends had a supreme value there was a need to determine the value of the things which served as their means, and so he touches, albeit briefly, on economics. In this lies the main originality of his book from the point of view of Islamic political theory. His attitude is profoundly influenced by the traditional theories of Islamic philosophy, but at the same time, events in the surrounding countries and what he knew, or thought he knew, of them seem to have provided for him an incentive to change.

The story of Āqā Muḥammad Riḍā Nawwāb, who appears to have been an actual person, but whose adventures cannot have been historical (though he may have visited India), should probably be interpreted as a parable which Rustam al-Ḥukamā uses to warn his compatriots of the alleged designs of the English on Persia, ways in which he thought they would infiltrate the country, and the dangers he saw in coming to an agreement with them, and, perhaps, also a warning that Fatḥ ʿAlī Shāh would not tolerate any thought of war with the English. Rustam al-Ḥukamā also uses the story of Mīr Mahannā (1) to emphasize the threat he saw to Persia from the encroachment of England. His account of this would appear to be, like much else in his book, a mixture of fact and fiction. (2)

(1) See J. G. Lorimer, *Gazeteer of the Persian Gulf, Oman and Central Arabia*, for an account of Mīr Mahannā's activities, I, pt. 2, 1784.

(2) He describes the visit of an English envoy to Karīm Khān's court shortly after Mīr Mahannā had taken Kharg Island and makes Karīm Khān refuse to see him. Describing an alleged discussion on the reasons for the envoy's visit between Karīm Khān and his ministers, the latter in response to a query by Karīm are alleged to have said that the object of the English was to open friendly relations with Persia and that the envoy had brought rare and valuable presents from India and Europe and wanted to take up residence in and to trade with Persia. At this Karīm Khān is alleged to have laughed much and said "I knew what they were after. They wanted by their fulsome flattery and diplomatic tricks to take possession of the kingdom of Persia just as they acquired possession of India by trickery, deceit, and fraud... We won't be deceived by them. The people of Persia have no need of foreign goods or cloth because there is more than enough cotton, wool, silk, and flax in Persia. The people of Persia will weave whatever they want themselves and wear it. If there is no sugar from Lahore, the sugar of Māzandarān, honey, grape syrup, and date syrup is enough for the people of Persia" (RT, 383). No date is given for this incident. It may refer to the occasion in 1767 when George Skipp was sent by the East India Company's agent

Although the stories of Mīr Mahannā and Āqā Muḥammad Riḍā Nawwāb are related in such a way as to show that Persians were superior to Europeans and had no need of help from them, Rustam al-Ḥukamā was aware of the decay and tyranny prevailing in Persia compared to many other countries. He alleges that the Ottoman Empire flourished because of its noble laws, the rule of European kings was stable because of their good customs which were based on intelligence, wisdom and discernment, the rulers of China and Cathay were always well-equipped and independent because their customs were similarly consistent with intelligence and wisdom and their kingdom respected by all the world even though they were idolaters, and the kings of Transoxania were not without independence and honour because the great men looked after the lesser and the lesser honoured the great and those who had the upper hand did not oppress their inferiors, and their country

at Baṣra to persuade Karīm Khān to assist the British against the Ka'b, and if he was successful in this to sign a general treaty giving, among other things, the British liberty to build a factory or port anywhere in Persia. (See A. A. Amin, *British Interests in the Persian Gulf*, Leiden 1967, 93 ff.). Skipp stayed five months in Shīrāz in 1767 and then returned to Baṣra having failed to obtain anything from Karīm Khān, "who in the end declined to accept the gifts from the company brought by him alleging as a reason that he had no need of European trade, because that had been the reason for money leaving the country" (*A Chronicle of the Carmelites*, London 1939, i, 667-8).

Karīm Khān is then alleged to have consulted his followers further and to have reiterated the view that England intended to take Persia by guile as she had taken India and warns his followers that they were mistaken if they thought they could retain their offices if the English took the country: the English would treat them all as traitors and kill them (RT, 384-6). According to Rustam al-Ḥukamā's account (most of which is fictional) a plan was then made to have the envoy waylaid on his return journey by Mīr Mahannā (*ibid.*, 386 f. and see also *A Chronicle of the Carmelites*, i, 669). This, according to Rustam al-Ḥukamā, was done, and the envoy and five others were released after mutilation. An army from India sent to avenge them reached Bandar 'Abbās. Mīr Mahannā was instructed to oppose it and accordingly fell upon an English ship, killing those in it. This, according to Rustam al-Ḥukamā, caused a reaction in India and it was determined to send another expedition against Persia, but when it was discovered that the Indians were likely to desert to Persia the plan was abandoned. (RT, 390. See also Amin, who describes Skipp's return to Shīrāz in 1767 and the conclusion of an abortive agreement with Karīm Khān, *op. cit.*, 98-9). The story of Mīr Mahannā's exploits is continued by Rustam al-Ḥukamā in a somewhat garbled fashion and ends with his being hung by the Ottoman government (RT, 396 ff.).

was prosperous. "What", he continues, "shall I say about Persia, which is in a state of decay, in which there is no proper accounting practice or accountability *(ḥisāb o iḥtisāb)*, where good customs and desirable laws are not found, and which is always disturbed by tyranny and oppression on the part of the contumacious and always in a state of ruin because of the conflicts of tyrants"? (1)

The two short passages of political advice in the *Rustam al-tawārīkh* would appear to be interpolations by Rustam al-Ḥukamā, and not part of the text dictated by his father. The first is headed "The wise teaching of Rustam al-Ḥukamā, the tyro, which is an exemplar for kings". (2) In this passage Rustam al-Ḥukamā discusses, rather after the manner of the Islamic philosophers, the macrocosm and the microcosm and attempts to justify kingship on metaphysical grounds. He then states that every king needed seven ministers, (3) linking this to the figure of seven in his system of cosmography, and seven officials in each region *(balad)*. Great care and scruple was to be shown in the collection of taxes. There was to be a finance official *(kārkhāna āqāsī)*, (4) who was rich and economical *(pur dakhl va kam kharj)*, of high rank but content with little, beneficient and patient, in every town. He was to collect and pay into the royal treasury, in accordance with proper accounting practice, the taxes and diwan dues *(ḥuqūq-i dīvānī) dīnār* by *dīnār*. He was not to levy as diwan taxes more than one third or one fifth of the yield or to take irregular taxes *(ṣādiriyāt)* at a rate exceeding one fifth of the taxes on the land *(māliyāt)* except in times of crisis. (5) This was,

(1) *Ibid.*, 395.

(2) *Ibid.*, 171.

(3) See below, p. 21.

(4) The term *kārkhānā āqāsī* in a general sense meant anyone in charge of an administration (public or private) (cf. RT, 264, 265). More specifically it meant a finance official in charge of the collection of revenue (*ibid.*, 252, 333). The *Dastūr al-Mulūk*, xvi, No. 4, 430, states that the *kārkhāna āqāsī* stood in the royal assembly.

(5) This is reiterated in the second passage in which it is said that one third should be levied on royal estates by way of diwan taxes and one fifth on private estates, while extraordinary taxes *(ṣadiriyāt)* and dues *(ʿavāriḍ)* were not to exceed one fifth of the ordinary taxes *(māliyāt)* levied at the rate of one third or one fifth (RT, 325).

incidently, considerably above the canonical rate for taxation but not apparently much less than was collected in practice. (1) The governor *(ḥākim)* was to occupy himself with matters of policy and public order and was not to interfere in what concerned diwan taxation and the *kārkhāna āqāsī* was not to intervene in the affairs of the executive. Both were to keep to their own limits. (2) This is a somewhat unusual point of view.

In a second passage Rustam al-Ḥukamā, because of his knowledge and thorough investigation of affairs, loyalty *(dawlat-khwāhī)* to the ruler, desire for the wellbeing of the army and the subjects and wish for the improvement of their affairs, offers some further advice. In this passage he considers the relationship between taxation and the salaries of government officials on one hand and the price of grain on the other. He points out that the price of foodstuffs and clothing in Persia followed the price of wheat and barley. (3) If the price of wheat rose because of some natural calamity, wages of government officials should be raised proportionately. Failure to do so would result in loss to the royal treasury and disorder in the affairs of the subjects and the army. The army would then be impotent to fight with enemies, who would obtain dominion over the country; the government would fall into disarray, and the country would be lost. (4) He is, perhaps, the first Persian writer to relate in this way government salaries to an increase in the cost of living.

(1) According to James Morier, Fatḥ ʿAlī raised the rate of *māliyāt* fom one tenth to one fifth (*op. cit.*, 236).

(2) RT, 172-3. This was in theory the position under the late Safavids so far as the assessment and collection of taxes in the *mamālik*, i.e. the provinces which were under provincial governors, were concerned. In practice, however, the provincial governor was closely concerned with tax collection and financial administration. A closer parallel to the recommendation of Rustam al-Ḥukamā is, perhaps, to be found in the division of function between the *amīr* and the *ʿāmil* in early ʿAbbasid times.

(3) This was an obvious fact since wheat and barley were the staple articles of diet, but Rustam al-Ḥukamā is the first writer, as far as I am aware, to draw attention to it.

(4) RT, 325-6.

The traditional theory that each individual should be kept in his proper place is put forward, but in a slightly modified form. Rustam al-Ḥukamā states that the sustenance of every group of people—men and women, great and small—must be fixed by the king so that each person should have what he needed for his life so that he would not overstep the bounds set for him. In this way the noble and the humble, masters and servants, the notables *(khāṣṣ)* and the common people, the soldiers and the subjects, and every class *(ṣinf)* would be distinct and known. Any course other than this would turn the life of the people sour and involve unpleasantnesses. (1)

Rustam al-Ḥukamā takes a practical view with regard to the rates of pay of government servants *(chākir)*. They were to receive wages according to their services and social position *(sha'n)* and they were to be ordered not to spend more than their wages on their expenses *(nafaqa)* and clothes. This recommendation may perhaps reflect a rise in consumption among the bureaucracy which was not matched by a rise in their income. Rustam al-Ḥukamā points out that if government servants spent more than they earned they would become indebted. They would then commit peculation and theft and be unable to carry out their duties. (2) But Rustam al-Ḥukamā was no more able than his predecessors to devise efficient methods of inspection or control. Like them, he accepts the need for informers and spies and urges their appointment in every part of the world to keep the king informed of all that passed. (3)

He has practical advice to offer also in the matter of provisioning the army, and the prevention of famine, which was a major problem of Persian economic life and continued to be critical until after the end of the nineteenth century. The ruler was to order diwan grain to be stored in granaries in every town. These stocks were to be renewed and changed annually. (4) Similar proposals had been advocated by earlier

(1) *Ibid.*, 326.
(2) *Ibid.*
(3) *Ibid.*
(4) *Ibid.*

writers, notably in Saljūq times and in the reign of Ghāzān Khān.

Rustam al-Ḥukamā accepted the traditional view that material prosperity depended on agricultural development and security. The ruler was, therefore, to exert himself in agricultural affairs and in the making, repairing, and cleaning of *qānāts* and wells. (1) Rustam al-Ḥukamā also shows interest in the development of trade and commerce. Security was similarily a prerequisite for this. The ruler was to show great care in the prevention of theft, highway robbery, and injustice, and to station guards at every stage along the roads of the kingdom. Rustam al-Ḥukamā does not, strangely enough, mention crafts and industry in this passage. This is, perhaps, because their position had, as yet, been little affected by the import of European goods, which was later, combined with an increased consumption of European goods, to cause a decline in many local manufactures. (2)

Rustam al-Ḥukamā also appears to propose some degree of fiscal equality. He states that while the ruler was to be meticulous in the collection and expenditure of taxes, he was to maintain the balance of justice and equity so that in agriculture, or any affair in which taxes had to be paid to the diwan, the king and the beggar, the rich and the poor, the wise and the ignorant, the *mujtahid* and the *muqallid*, the Muslim and the unbeliever, would all be equal in their payment. (3)

The qualities which Rustam al-Ḥukamā demands of the ruler, both in his pieces of political advice and in the story of Āqā Muḥammad Riḍā, are mainly the standard qualities of kings, but he shows some originality and a spirit of religious toleration in his description of the relations between the ruler and his subjects. The ruler was to accomplish the affairs of the people. He was, further, to be firm in his own religion and was not to disturb any other religion because to do so resulted in the

(1) *Ibid.*, 327-8.

(2) See further my article 'Persian trade under the early Qājārs' in *Papers on Islamic history. II Islam and the trade of Asia*, ed. D. S. Richards, Oxford and University of Pennsylvania press 1970, 238-9.

(3) RT, 328.

decay of governments and the destruction of the people. (1) In making this recommendation Rustam al-Ḥukamā may well have had in mind the disastrous effects of Shī'ī-Sunnī strife in late Safavid and post-Safavid times. (2) The ruler was not to indulge in exhibitions of majesty *(saṭvat)* because this was a bad quality and shortened one's life, whereas to act with due delay *(muhlat)* and courtesy was the cause of long life. If the king wanted to indulge in pleasure, it was permissible for him to do so provided he also sought the ease and comfort of the people. "In truth", Rustam al-Ḥukamā states "The king ought, more than all the people, to give thanks for divine bounties, and, after seeing to the affairs of the people and arranging and ordering the affairs of the frontiers *(umūr-i marzbānī)*, he should, to the extent of his power and ability, worship God". (3) For the rest he was not to tell lies; he was to be faithful to his word and bond, not to laugh in anyone's face, not to keep a traitor in his employ, to visit service and disservice with their due reward, to treat his followers and those who were obedient as his children and conduct himself towards the people with justice, equity, beneficence, due deliberation, and sincerity. (4) He was to be patient and always in control of himself. He was to seek toil and trouble for himself and rest and care for others and to concern himself constantly with the improvement of the affairs of the kingdom and its people. (5)

In the story of Āqā Muḥammad Riḍā, Rustam al-Ḥukamā stresses the importance of full employment. All, rich and poor, men and women, were to ply a trade *(kasb)* or craft *(pīsha)*. (6) Revenue was to be regularly paid: One fifth of all agricultural products and income from trades, crafts or industries, and transactions in towns *(mu'āmilāt-i shahristān)* was to be paid to the royal treasury and one fortieth on all goods

(1) *Ibid.*, 328.
(2) Cf. RT, 115, 322 and 258.
(3) RT, 328.
(4) *Ibid.*, 45.
(5) *Ibid.*, 46.
(6) *Ibid.*, 44.

entering the customs. (1) Any produce from mineral deposits and the sea belonged to the king and the property of those who died without heirs escheated to the king. Treasure trove also belonged to the king and one fifth of all booty. Thrift is urged upon the king, because of the need to balance the budget, and he is encouraged to accumulate wealth and equipment. (2) In effect Rustam al-Ḥukamā was recommending the modern technique of the accumulation of a budgetary surplus to combat or limit inflationary pressure.

The king was responsible for the lives, property, and honour of his subjects. Presumably to help him to discharge this responsibility, everyone was to be registered. (3) Certain public services were envisaged. There was to be a hospital in every town with a skilled doctor and staff (*ʿamalajāt*) and its expenses were to be provided by the government. (4) The main roads were to be constructed in such a way that those who travelled along them would not suffer injury or hardship. In the towns especially the streets were to be level and steps taken to draw off rainwater so that those who used them were not inconvenienced. (5) The streets and bazaars were to be kept clean as a prevention against noisome smells, cholera

(1) This was the nominal rate paid on goods owned by Persian merchants. Foreign merchants normally paid double this rate. By the commercial agreement concluded between Russia and Persia under art. 10 of the Treaty of Turkomanchay in 1828 goods imported into or exported from Persia by Russian merchants via the Caspian Sea or the land frontiers between the two nations and Russian goods imported by Persian subjects by the same routes were to pay a 5 % *ad valorem* duty.

(2) *Ibid.*, 44-6.

(3) *Ibid.*, 45.

(4) *Ibid.*, Rustam al-Ḥukamā alleges that ʿAlī Mardān Khān gave orders that the expenses of the *dār al-shafā* in Iṣfahān should be provided by the supreme diwan (*ibid.*, 255). There were virtually no hospitals in Persia when Rustam al-Ḥukamā was writing and it was not until the middle of the XIXth century that the government began to consider the provision of medical services and then, in the first instance, for the army. The first Persian hospital in which modern medicine was practised was founded in Tehran in 1868 (see Elgood, *op. cit.*, 511-12 and Curzon, *Persia and the Persian Question*, London 1892, i, 606).

(5) RT, 45. The streets of Persian cities were still in the late XIXth century mainly unpaved and often full of potholes, and after rain extremely muddy.

(vabā), and sickness. (1) There were to be watchmen at staging posts *(manāzil)* and in the streets and bazaars to protect the property of the people. (2) Informers were also to be sent throughout the kingdom and to neighbouring kingdoms to keep the ruler informed of the state of the world and his own kingdom. (3) The king was personally to transact business daily with the help of seven ministers. He should take no steps without consulting the wise. In every town, village, and frontier district he was to appoint well-informed, learned and just men to settle disputes. (4)

(1) RT, 46. Karīm Khān, according to Rustam al-Ḥukamā, appointed officials known as *raykā*, who patrolled the streets and bazaars telling the people to sweep and water the streets and to keep them clean. The benefit of the removal of refuse, Rustam al-Ḥukamā points out, was that it prevented cholera *(vabā)*. illness, and plague *(ṭā'ūn)* (*ibid.*, 308-9). 'Alī Mardān Khān is also alleged to have given orders for the cleaning and levelling of the streets and bazaars (*ibid.*, 255). Refuse in the streets continued to be a crying nuisance throughout most of the XIXth century. Various attempts were made during the reign of Nāṣir al-Dīn Shāh to clean up the streets. An item in the *Rūznāma-i vaqāyi'-i ittifāqiyya*, No. 45, dated 17 Ṣafar 1268 (1851) urges the need to pay attention to street-cleaning in order to lessen the danger of cholera and plague. No. 14, dated 7 Rajab 1287 (1851), reports that because of complaints from the inhabitants of Tehran undertakings had been taken by the *kalāntar* that they would clean certain streets every two days. No. 25, dated Jumādī I 1270 (1854), states that the government had decided to widen and pave the streets wherever possible. No. 10 of 8 Jumādī II (1851) carries an item to the effect that Hishmat al-Dawla, the governor of Tabrīz, had made regulations to pave the streets and bazaars of Tabrīz so that they would not be full of mud in wet weather. No. 127 of 29 Ramaḍān 1269 (1853) reports that the deputy-governor of Hamadān, 'Abd al-Baqī Mīrzā, had ordered the streets to be swept and watered to lessen the dirt. These efforts had little success. On 22 Rabī' I 1307/16 November 1889 the Tehran newspaper *Iṭṭilā'* prints a letter complaining of the dirt in the streets and the difficulty of movement by pedestrians because of congestion by quadrupeds.

(2) *Ibid.*, 45.

(3) *Ibid.*, 46. Many Persian writers on statecraft recommend the use of informers. Rustam al-Ḥukamā, like many others, regards it as one of the necessities of kingship (cf. RT, 254).

(4) *Ibid.*, 46. The desirability of the ruler personally conducting business is recommended by many other writers also. Rustam al-Ḥukamā in his somewhat idealised picture of Karīm Khān's government states that he appointed seven officials in addition to the governor in every town (RT, 307). The settlement of disputes locally had much to recommend it. It avoided the need for journeys by plaintiffs to the capital or provincial centre. It is interesting to note that Nāṣir al-Dīn about 1860 began to set up tribunals known as *maṣliḥat-khāna* in the main provincial centres to settle local disputes. The *Rūznāma-i vaqāyi'-i*

The second of the writers mentioned above, Mīrzā Abu'l-Qāsim Muḥaqqiq Qummī, known primarily for his works on *fiqh*, addressed his *Irshād-nāma* to Fatḥ ʿAlī Shāh and holds up to him, in general terms, his duty towards his subjects. This work has been compared by a modern scholar to al-Ghazālī's letter to Sanjar. (1) Mīrzā Abu'l-Qāsim starts with a discussion, fundamental to his restatement of the position of the ruler, on the meaning of the term "The Shadow of God". While holding up the divine attributes as a model to emulate, he seeks to avoid any interpretation which would accord to the ruler divine power or divine attributes and the rights which he allows to him are, in fact, very limited. He states that the term king *(pādishāh)* was interpreted in the Traditions by the *ʿulamā* to mean "The Shadow of God", but since God had no form and therefore no shadow this statement itself had to be interpreted in one of several ways.

"One meaning" he writes, "is that just as someone in the middle of the day in summer places himself out of the fierce heat of the shining sun in the shade of a tree or wall to escape from the violent burning of the heat and to cool himself in that shade, when the heat of tyranny and enmity and the fire of injustice envelop the subjects of the king and the weak and the fires of oppression burst into flame in the oven of trial and the kiln of iniquity of the corrupt and the rebellious, they stop the burning with the fan of justice and equity, taking shelter in the shadow of divine justice, i.e. in the shadow of the just king. Whenever, like a wolf attacking a flock in its pasture, the sedition of rebels assails their assembly, they gather round the shepherd, their protector, the king of the world, in whose hand is the staff of justice.

The second meaning is that just as the shadow of something, in spite of its lack of substance and its impermanence, resembles

ittifāqiyya, No. 470, dated 21 Muḥarram 1277 (1860), mentions such a tribunal in Iṣfahān, and arrangements to set up one in Yazd. The *Rūznāma-i dawlat-i ʿaliyya-i Īrān*, No. 517, dated 12 Ramaḍān 1278 (1862), reports the establishment of a *maṣliḥat-khāna* in Gīlān, and No. 478 dated 8 Jumādī I 1277/1860 mentions that the *maṣliḥat-khāna* in Qazvīn met twice a week.

(1) Ḥasan Qāḍī Ṭabāṭabā'ī, *'Irshād-nāma-i* Mīrzā-yi Qummī', *op. cit.*, 367.

that which throws the shadow in respect of its form and size, the king, in spite of his being compassed about by bodily connections and sullied by material concerns, must seek to resemble God both in his carnal qualities and in his praiseworthy actions. The third meaning is that since one can realise what a thing is from its shadow, so one can realise from the conduct and actions of the king the existence of the beneficent God and the Creator, who requites both good and evil. Thus, the king must inevitably point to some of the attributes of the King of Kings and be seen to bring to mind some of these qualities". (1)

Mīrzā Abu'l-Qāsim, having shown the nature of God to be merciful and compassionate, then urges upon Fatḥ 'Alī, in the light of his discussion of the meaning of "The Shadow of God", the duty to care for the needs of the people, especially the weak and the oppressed, and to show compassion. (2) Since he was the shadow of the King of Kings, it was incumbent upon him to follow the path of mercy, kindness, and courtesy, and pass over the faults of others, because the Lord of the World had entrusted His family to him, made him their representative *(vakīl)*, and given him authority over them. He should show the greatest possible care in protecting them, curing the sick, and remedying their ills and pains, lest one day, having been called upon to answer for them, he should be covered with shame. (3)

God had created all men the same. He had then given one a crown and made him like to His deputy *(jānishīn)* on earth, placing him over His other servants, while another He had made a slave. It was not fitting that the former should show ingratitude by oppressing those who were under him, or that the latter should, in spite of all the misery and ignominy to which he was subject, remove his head from the yoke of obedience and complain. Man was to be content with his lot and to know that any difference in status or condition in this world

(1) *Ibid.*, 371.
(2) *Ibid.*, 373 ff.
(3) *Ibid.*, 376.

was for the purpose of putting him to the test. (1) Just as God had founded His kingship on fear, but had reckoned despair of His mercy among major sins, so the king of this world, although he caused his servants to tremble because of his acts of awful majesty *(saṭavāt)*, should also make them full of hope and happiness by acts of grace. (2)

In putting forward the theory that kingship is God-given and its sanctions moral, Mīrzā Abu'l-Qāsim adds little that is new, but he also touches upon the responsibility of the ruler for his actions and the problem of the unrighteous ruler, a problem with which few writers before him had grappled, though many of them must have been aware of its existence. He does not propose any radical solution and only discusses the problem on the theological plane, but the fact that he raises it at all shows some degree of originality. He states that kingship was of two kinds, either it was by way of merit *(istiḥqāq)* or by way of a test *(imtiḥān)* and points out that among both Muslims and unbelievers righteous and unrighteous kings were to be found. Did it therefore follow that all actions committed by them were by the decree of God and that God was pleased with such actions? If so, neither would Pharoah be punished for his vain claims, nor would the wrongful caliphs *(khulafā-yi jawr)*, who ranked among the enemies of the family of the prophet, receive retribution for their unseemly actions. This would obviously be contrary to true religion. Therefore, it had to be acknowledged that while the principle *(aṣl)* of kingship derived from the decree *(taqdīr)* of God, it did not follow that every action committed by a king was made necessary by divine decree. One was chosen because of merit and his worthiness for kingship and was given high rank in this world and the next, but another, by reason of the evil in his heart and his wicked intention, was left to himself and not exalted in the next world. An ultimatum was given to him in this world to test him, and then, when he failed by reason of the evil in his

(1) *Ibid.*, 377.

(2) *Ibid.*, 377-8. Cf. Vaṣṣāf, who also recommends the ruler to temper punishment with benificence (*Tārīkh-i Vaṣṣāf*, lith., Bombay 1845-6, 486).

heart, he would be gradually punished by God *(mustadraj)*. A king was not absolved from the performance of the duties of a Muslim by virtue of kingship. It was incumbent upon him to perform his duty and to watch over God's servants and to take care of God's family, which was entrusted to him. Whenever he fell short in this he would be punished. (1)

Secondly, if the king, relying on his having been chosen by the will of God, were to say he was king only by the will of God and why should he take coercive measures in the affairs of his kingdom, or if someone were to ask what fault had the people committed that they were the prisoners of an unkind ruler and to allege that this involved injustice on the part of God, Mīrzā Abu'l-Qāsim states that this was also by way of merit or punishment for their disobedience or for the purpose of exalting their rank in the next world, as had been the case with the family of the prophet. This did not involve the inevitability of injustice by a tyrant or the satisfaction of God with an oppressor. God was able to exact vengeance from His rebellious slaves according to their deserts *(istiḥqāq)* by visiting them with plague, famine, or similar disasters, and to raise the rank of the pure by submitting them to other calamities (which was always the way in which the rank of the saints was exalted). But since, the injustice upon which a tyrant embarked by making a wrongful choice took the place of those calamities (i.e. the fact that he had chosen to be a tyrant would cause him to be punished in the next world and thereby dispense with the need to visit him with calamity in this world), God most High made the punishment which he would suffer in the next world suffice and did not send a second calamity upon him. It did not follow from this that the injustice of a tyrant involved the satisfaction of God. (2)

Mīrzā Abu'l-Qāsim ends on a conventional note on the interdependence of kingship and religion, but his statement of this should perhaps be seen in the light of the changing position of the religious institution, which under the Qājārs was no

(1) *Ibid.*, 380.
(2) *Ibid.*, 381.

longer fully incorporated into the state but stood over against it. (1) The end of the matter, he states, was that God most High had established kings for the preservation of the world of men and their protection from the evil of the wicked. Both the *'ulamā* and the people had need of them. Similarly God had established the *'ulamā* to protect the religion of the people and to better their world by the removal of disputes, corruption, extortion, oppression, and deviations from the truth, which brought about destruction in this world and the next. Kings and other people needed the *'ulamā* to find the way of truth. Thus, on the one hand the poor in spirit *(darvīshān)* could not withdraw themselves from the justice and protection of those of exalted rank, while the latter, on the other hand, could not refrain from kindness towards the insignificant and the unknown, or fail to seek the blessing which came from their prayers. (2)

The third work mentioned above, the *Mufarriḥ al-qulūb* of Muḥammad Nadīm Bārfurūshī, consists of five chapters treating of moral virtues and an appendix, or *khātima*, comprising an account of the reign of Āqā Muḥammad Khān Qājār and the early years of the reign of Fatḥ 'Alī Shāh. The last date mentioned is 1220/1805-6 and the work was presumably written or completed shortly after this. Bārfurūshī's avowed purpose was to inform readers of the extent and greatness of the empire and the meaning of temporal sovereignity. (3) In the first part of the work he states that the king was the Shadow of God, (4) and in the *khātima* that the prosperity of the *sharī'a* and the wellbeing of the people depended upon the justice, coercive punishment *(siyāsat)*, and protection of successful and just kings; no rank after prophethood was higher than that of king, and so God had appointed just sultans as his deputies, and made prayer for their prosperity and the increase of their power incumbent upon all. (5)

(1) See further my article, 'A nineteenth century view of *jihād*', *op. cit.*, 186.
(2) *Irshād-nāma*, 382.
(3) *Mufarriḥ al-qulūb*, f. 2b-3a.
(4) *Ibid.*, f. 2b.
(5) *Ibid.*, f. 114a-b.

The *khātima* contains a short passage which purports to be a speech by Fatḥ ʿAlī Shāh on the canons of kingship and justice addressed to some of his sons as they were about to set off to take up provincial governments. Immediately before this passage Bārfurūshī states that Fatḥ ʿAlī, after he had brought order into his kingdom, entrusted Āẕarbāyjān to ʿAbbās Mīrzā, Māzandarān to Muḥammad Qulī Mīrzā, Fārs to Ḥusayn ʿAlī Mīrzā, Khurāsān to Muḥammad Valī Mīrzā, and Kirmān to his cousin and son-in-law, Iʿtiḍād al-Dawla Ibrāhīm Khān. (1) He implies, though he does not actually say so, that Fatḥ ʿAlī's advice was addressed to these princes. This cannot have been the case because the appointments ranged over the years 1213/1799 to 1218/1803. More probably Bārfurūshī was simply using an imaginary occasion to put forward his own views on statecraft. The passage, which contains much that is in the tradition of mirrors for princes, opens with the words, "O my sons. » Part of what follows is addressed to them directly and part to kings in general. Much of it concerns what destroys a kingdom rather than what builds it up. Some of the points made are illustrated by anecdotes, drawn mainly from Persian history, and embellished by verses of poetry. Like Rustam al-Ḥukamā, Bārfurūshī pays more attention to the economic basis of prosperity than is usual among earlier writers.

The good order of the world is stated to depend upon justice and coercive punishment *(siyāsat)*, (2) as it did in the view of Vaṣṣāf (3) and Ḥusayn Vāʿiẓ Kāshifī, (4) though the former considered that punishment should be tempered by beneficence. To the oft-quoted maxim attributed to Ardashīr Bābakān "no kingdom without men, no men without wealth *(māl)*, (5) no wealth without agricultural development *(ʿimārat)* and no agricultural development without justice", Bārfurūshī adds coercive punishment. (6) He was writing for a ruler who had

(1) *Ibid.*, f. 189a.ff.

(2) *Ibid.*, f. 200a.

(3) Cf. *Tārīkh-i Vaṣṣāf*, 486.

(4) Cf. *Akhlāq-i muḥsinī*, ed. Ibrāhīm Tājir Shīrāzī, lith., Bombay n.d., 164-6, and 168.

(5) Perhaps *māl* should here be translated by "taxes".

(6) *Mufarriḥ al-qulūb*, f. 208a.

been faced on his accession by internal rebellion and who was engaged in war with Russia in the north-west. In the north-east Turkomans and Uzbeks were ready to seize an opportunity to raid across the ill-defined frontier, while the Ottoman frontier in Kurdistān and lower ʿIrāq was also in an unsettled condition. A well-equipped army was one of the prime needs of the day, and it is not altogether surprising that Bārfurūshī should pay rather more attention to this aspect of statecraft than most of his predecessors. He states that the king who had no army could not rule. The army was to the king as the wing to the bird, and the king to the subjects as the head or the spirit to the body. (1) He does not, however, relate the need for military forces to the obligation to carry out *jihād*, although Shaykh Jaʿfar Kāshif al-Ghiṭā in or about 1809 was to declare Fatḥ ʿAlī a *mujāhid*. (2)

In Bārfurūshī's view four things brought about the destruction of the kingdom: (i) the injustice of tyrannical officials and a failure by the ruler to call them to account; (ii) an empty treasury as a result of which military affairs and the affairs of the rest of the people would be neglected; (iii) lack of rainfall and a demand by the king for the payment of taxes notwithstanding; and (iv) indulgence by the king in wine, frivolity, and luxury, which would result in his entrusting important offices to small men, and association with women and ignorant persons. (3) Bārfurūshī, in the tradition of medieval writers on government, cites the old maxim that kingship remains with unbelief but not with injustice. Tyranny destroyed the basis of kingship and caused the dispersal of the subjects. Their ruin resulted in an empty treasury and a failure to provide for the army. Enemies would then take possession of the kingdom. Moreover, he points out (and perhaps he had in mind north-west Persia where the frontier districts were disputed and the local tribes repeatedly crossed from one side to the other and committed disorders) it frequently happened that the subjects who had

(1) *Ibid.*, f. 208a.
(2) See further "A nineteenth century view of *jihād*", *op. cit.*, 187.
(3) *Mufarriḥ al-qulūb*, f. 203a.

been dispersed would join the enemy and incite them to attack.(1) Like Mīrzā Abu'l-Qāsim Qummī, Bārfurūshī also reminds the ruler that even if he escaped the penalties of injustice in this world there was a second possibility: namely that God would listen to the cries of the oppressed and punish the unjust ruler in the next world. (2)

The emphasis laid by Bārfurūshī on the importance of justice is in line with the traditional theory of government, but he is less concerned with justice as a general state of harmony and equilibrium than with economic disorders arising from the absence of justice. A sound economy was, in his view, crucial to the wellbeing of the kingdom. Like Rustam al-Ḥukamā he insists upon the need for careful budgetting and upon strict economy both by the state and the public, though he does not put forward any proposals to control expenditure. Generosity was the glory of kings, but careful budgetting was nevertheless incumbent upon them. Expenses must not be drawn on non-existent revenue. The subjects must be encouraged to engage in agriculture so that they would be able to pay their expenses, otherwise sedition would appear. The real meaning of generosity, he maintains, was to give to those who had claims *(arbāb-i istiḥqāq)* according to their needs. (3) He urges the king to issue a decree for a reduction in the daily expenses *(ikhrājāt)* and needs of the army and the people so that the affairs of both could be easily accomplished. (4) He was writing at a time when military recruitment was still closely bound up with the revenue assessment, (5) and also at a time when, as suggested

(1) *Ibid.*, f. 203a.
(2) *Ibid.*, f. 203b.
(3) *Ibid.*, f. 201b.
(4) *Ibid.*
(5) The army was composed of quotas of irregular horse raised by tribal chiefs, militia, furnished and supported by the provinces and principal cities, and two newly raised corps of infantry and artillery respectively, clothed and disciplined after European fashion. The tribal militia were normally in service only a few months of the year. If not engaged in active service they returned home in winter. Each horseman received when employed provisions for himself and his horse and a small annual payment assigned on the revenue. The local militia were maintained by the province, town, or village to which they belonged and were liable to be called out in an emergency. When employed with the army

above, inflationary pressures may have been making themselves felt. Hence his concern for economic reform, since without it Fatḥ ʿAlī would not be able to maintain the forces needed to repel aggression and maintain internal order.

Bārfurūshī points out that if consumption was high the livelihood of the people would become difficult. This suggests that there had perhaps been a growth in demand which had not been matched by a growth in internal production or imports. The increased centralization upon the rise of the Qājār dynasty may well have contributed to a growth in demand. Bārfurūshī states that if, for example, the people were not satisfied with their housing and insisted on building more, there would be high employment among builders and labourers, who would, in turn, demand excessive wages and their expenditure and consumption *(ikhrājāt)* would rise. But the matter would not end there: when the buildings were finished, suitable carpeting would be required, houri-like beings to put in the buildings, expensive clothes and valuable crockery, none of which could be easily acquired. Inevitably people would have recourse to borrowing and from the beginning the whole edifice would rest on loans. Foodstuffs and clothing, because of inordinate consumption, would become expensive. When prices became high in the provinces, (1) the people would emigrate, the country decay, and the king get a bad name. If expenses *(kharjhā)* were light, the army and the soldiery would not make heavy demands on the king and he would be able to provide for their livelihood. If, on the other hand, weighty burdens *(takālīf)* were imposed upon the king and the daily expenses of the people were exhorbitant, the expenses of the soldiers would also go up (because of the rise in prices due to the rise in demand and

they received payment from the government. A small body of royal guards were supported and armed at the public expense; their pay was also usually assigned on the revenue. The regular infantry and artillery were clothed, armed and paid by the government on a different footing to the rest of the army (Sir John Malcolm, *History of Persia*, London 1829, ii, 355 ff.). The pay of the army was, however, frequently in arrears.

(1) Bārfurūshī probably had in mind the large establishments often kept up by the Qājār princes in their governments, which practice may have led to a rise in the price of some commodities.

the interrelation between the standard of living of the population and of the soldiers). The king would have no alternative but to take the extra expenses of the soldiers from the subjects *(ra'iyyat)*, with the result that shortages would arise in the kingdom. The army would become discontented with the king and the people destroyed by improper impositions, with the result that when an enemy showed his face there would be neither money in the treasury nor grain in the hands of the people (to provide for the needs of the army). (1)

Bārfurūshī recalls that in the past victory had gone to the lightly equipped and mobile Arabs and Mongols, who lived frugally, while the Saljūqs and others had been able to accomplish their desires because they had reduced the daily expenses of their armies *(takhfīfi bar ikhrājāt-i lashkar muqarrar dāshtand)*. Bārfurūshī nevertheless warns the king not to rely upon his army and the treasures which he may have amassed, but upon God. Further, he should not, if he could avoid it, lead the army in battle in person. The reasons for this were practical: if the king suffered a defeat it would be difficult to make this good. A brave and prudent man should be placed in command of the army, and wise, experienced, high-born, wealthy men of good name—family men who would not act rashly—should be sent to fight the enemy, not inexperienced young men. (2) Peace, in Bārfurūshī's view, was better than war, but if war became inevitable, attention should be paid to its proper conduct. Spies should be sent to discover the number and condition of the enemy and the army encouraged by promises of reward, and presents given to those who distinguished themselves in combat to spur others on to emulate them. (3)

The king is also warned against faction in the army. He was not to single out one group *(ṭā'ifa)* for favour, but to treat all his followers *(ulūs)* alike. Enmity among the amirs and leading men *(khawāṣṣ)* led to disloyalty towards the king;

(1) *Mufarriḥ al-qulūb*, fff. 201b-202a.

(2) *Ibid.*, ff. 202a-b. Had Bārfurūshī perhaps in mind 'Abbās Mīrzā, who was defeated by the Russians at Erivan in 1804, and was brave but rash and unwilling to listen to advice?

(3) *Ibid.*, f. 202b.

further, on the day of battle they would desire each other's defeat rather than that of the enemy. (1)

Concern for the stability of the administration underlies Bārfurūshī's warning of the disastrous results of the appointment of small men to important offices and his repeated admonition to the ruler to avoid frivolity and association with unworthy persons. (2) The king should watch over the rights of old servants: he had need of both soldiers and servants. (3) He should treat them with compassion and forgiveness and not listen to those who spoke against them: the intimates of the king had many enemies who intrigued against them. (4) Patronage of the low, the base, and the inexperienced, who would devote their efforts to the amassing of wealth, withold from the great the respect due to them, and vex the people, gave a bad name to the king. (5) The king must himself be aware of all that was going on in the provinces. However trustworthy and just his wazirs, if he showed negligence in affairs, corruption would appear and if this was looked upon lightly, or informers hid the truth from the king, corruption would increase beyond the possibility of cure. (6) Nevertheless, and here Bārfurūshī departs from the traditional attitude, when someone was given office, he must be supported and given independence *(istiqlāl)* so that he could perform the task allotted to him. (7) The king should choose a wazir possessed of dignity and a reliable financial official *(kārguzār)*. Both should be God-fearing men of good character and integrity, who would not, for the sake of money, show disloyalty to their patron, since this would have disastrous effects upon the well-being of the subjects, the peace of the kingdom, and the material

(1) *Ibid.*, f. 205b.

(2) Cf. *ibid.*, ff. 200b, 203b and 204a. Cf. the earlier anonymous *Baḥr al-fawā'id* which also warns rulers against frivolity (ed. Muḥammad Taqī Dānishpazhūh, Tehran 1966, 220-221).

(3) *Mufarriḥ al-qulūb*, f. 202b-203a.

(4) Cf. *Akhlāq-i muḥsinī*, *op. cit.*, 268.

(5) *Mufarriḥ al-qulūb*, f. 203a and f. 204a.

(6) *Ibid.*, f. 204b.

(7) *Ibid.*, f. 204a.

conditions of the military. (1) The king was not to neglect the existence of envy and rancour among his courtiers but to strive to remove it. He was also to be firm in his punishment of them. (2) He was to choose wise and well-intentioned persons for his companions, and they must be prepared, if the king did anything harmful to the lives and property of his subjects, to correct him (3) —again a somewhat unusual recommendation.

Bārfurūshī does not have much to say about the king's relations with the *'ulamā* and does not, as does Mīrzā Abu'l-Qāsim, accord them a special position in his theory. He merely states, among general recommendations to treat the subjects with justice and compassion, that the king should not consider it permissible to treat the *'ulamā* with contempt, that the decrees of the *sharī'a* should be carried out, and equality observed towards the people in the securing of their rights. (4)

Bārfurūshī, in the tradition of mirror-writers, discusses the qualities of kings. Apart from frivolity and neglect of affairs of state, he points out that avarice and envy also led to the decline of the kingdom. If the king developed these base qualities the people would hate him, the army and subjects would not obey him, and corruption would become manifest. He also warns the king against hastiness, a rough tongue, irascibility, and boasting. He should not vex his amirs and courtiers by punishing them for small offences. (5) He should be sparing in speech and not associate with the foolish or the evil. (6) When he went to the diwan he should be suitably clad to mark his pre-eminence over others. He should not laugh a great deal or sit for long in the diwan lest awe for the office of kingship should depart. He should treat merchants and travellers well because this would redound to his credit and

(1) *Ibid.*, f. 207b.
(2) *Ibid.*, f. 205b.
(3) *Ibid.*, f. 207b. Cf. Vaṣṣāf, who also envisages the possibility of the ruler being corrected by his officials (*op. cit.*, 490).
(4) *Ibid.*, f. 204a.
(5) *Ibid.*, ff. 205a-b.
(6) *Ibid.*, ff. 200b and 204a.

incline the hearts of the noble and common people towards him. (1) In summing up the qualities required of the king, Bārfurūshī states that three things were demanded of him: first that he should be truthful, secondly generous, and thirdly that he sould show clemency and patience to the people because since they were under him he could do whatever he liked with them. (2)

Finally, reverting to the third of the causes which brought about the destruction of the kingdom set out at the beginning, Bārfurūshī states that the king should take the land tax from the subjects with courtesy *(rifq)* and civility *(mudārā)* and not place tyrannical persons over them. If, by chance, natural calamity affected their crops or rain failed, he should not demand the tax. (3) Further, if one of the subjects demanded redress from the king against an unjust tax-collector *('āmil)*, it was the king's duty to summon them both, investigate the case, and give a decision so that the plaintiff would have no further cause for complaint and the unjust tax-collector would be punished so that others would be admonished. (4)

The works of the three writers examined above show that already in the reign of Fatḥ 'Alī Shāh men were seeking to modify the old theory of government, which in the new circumstances of the nineteenth century was no longer able to provide a satisfactory basis for the practice of government. As yet there was no suggestion that the traditional theory of government should be abandoned, but Rustam al-Ḥukamā, Mīrzā Abu'l-Qāsim, and Bārfurūshī each brought a new interpretation and new insights, which were a prelude to later developments, when, as a new intellectual climate developed,

(1) *Ibid.*, f. 204a.

(2) *Ibid.*, f. 207b. Cf. *Baḥr al-fawā'id*, which states that the king should incline towards forgiveness in what concerned kingship "because he was able to do whatever he wished" (*op. cit.*, 435). Vaṣṣāf also emphasizes the importance of generosity and clemency (*op. cit.*, 48).

(3) Although the practice of granting remissions of taxation in the event of calamity had traditional sanction, it was common to demand the tax as usual. Moreover, in cases where production had declined for come reason or other, the tax demand was not in proportion to production.

(4) *Ibid.*, ff. 207b-208a.

political theory ceased to be dominated exclusively by the works of Islamic thinkers. They all accepted certain central truths and for the most part dwelt more upon the implications of these doctrines for practice than the doctrines themselves. New tensions, which were partly due to changing economic conditions and to the growing intrusion of the west and the need for an efficient administration to ensure contentment at home and to provide resources for defence against external aggression, caused Rustam al-Ḥukamā and Bārfurūshī to turn their attention to a consideration of the economic basis of the state. Bārfurūshī was primarily concerned with the problem of security and defence. He was aware also of the fiscal problems posed by the equipment and maintenance of a strong army. Unwilling to meet the expenses involved by a heavy increase in taxation, he proposed a policy of public and private saving and low consumption by the general public and the administration, in the hope that this would enable a strong army to be maintained without heavy taxation. Rustam al-Ḥukamā covers a rather wider field, and in his discussion of the duties of the ruler implies that the community also had certain rights. In effect, he seeks to extend the obligation of the ruler beyond the field of internal security and defence against external aggression to include also measures concerned with public welfare and the development of the economy, and the encouragement of commerce.

Mīrzā Abu'l-Qāsim, on the other hand, turns rather to a reconsideration of the ruler's right to rule. Conscious of the false position which resulted from an acceptance of the king as the Shadow of God without recognition that his position had its ground in the acknowledgment of an unseen absolute Being whose relations to men led up to the contemplation of Him in Himself, he reinterpreted the medieval theory of the ruler as the Shadow of God. Neither he nor Rustam al-Ḥukamā or Bārfurūshī sought to restore the *sharī'a* to its central position, though their successors later were to seek a new law in the political systems of Western Europe, which they either tried to assimilate to the traditional theory of government or to interpret as the *sharī'a*, just as in earlier times Naṣīr al-Dīn

Ṭūsī and others had equated the law of Plato with the *sharī'a*.

For Rustam al-Ḥukamā, Bārfurūshī and Mīrzā Abu'l-Qāsim the state was "given" as it had been for earlier writers. Its fundamental basis was justice. This was still seen as "the harmonious relationship of society in a divinely appointed system", the component parts of which were in perfect equilibrium, but the latter now included specifically economic equilibrium. As yet there was no reconsideration of the role of the individual, though Rustam al-Ḥukamā advocated full employment (towards which Bārfurūshī, however, had reservations) and fair remuneration. No practical steps were proposed to control or lessen the arbitrary power of the ruler, who was for Bārfurūshī and Mīrzā Abu'l-Qāsim still the Shadow of God upon earth, but in the work of Mīrzā Abu'l-Qāsim a more equivocal attitude towards his attributes can be discerned. Further, by maintaining that the visible king was the type of the invisible and that he was subject to a divine law, Mīrzā Abu'l-Qāsim sought on the one hand to ensure that the king would not believe that he reigned by his own right and so from being the father of his people become their oppressor, and on the other to avoid a position in which the power of the king was reverenced by his subjects merely as power without any consciousness of a law.

Ann K. S. Lambton
(London)

SUR LES RÉCITS DE PÈLERINAGE A LA MECQUE DES MUSULMANS YOUGOSLAVES (1949-1972)

I. Dans un article intitulé « *Le pèlerinage à La Mecque de musulmans des régions yougoslaves* » (à paraître dans les *Mélanges* de notre regretté Maître et ami Armand Abel), j'ai essayé de regrouper l'ensemble des données actuellement accessibles sur cette question. Je n'ai pu réussir, malgré mes efforts que très imparfaitement dans cette entreprise, d'une part par manque d'accès à une partie de la documentation (documentation qui exigerait par ailleurs des investigations considérables), mais aussi du fait que l'analyse d'un certain nombre de points demandait de longs développements qui auraient très largement débordé la place dont je pouvais disposer.

C'est sur un de ces points (et qui me paraît présenter un certain intérêt) que je voudrais m'attarder un peu aujourd'hui, après avoir rappelé très brièvement les faits essentiels.

II. Les vicissitudes de la deuxième guerre mondiale ont empêché, comme on le sait, à partir de 1939 les musulmans yougoslaves de se rendre au Hedjaz pour y effectuer le *ḥağğ*. Pour diverses raisons, le chemin de La Mecque n'a été repris qu'en 1949, attirant d'année en année un nombre de plus en plus

important de participants : 5 en 1949, 65 en 1955, 154 en 1961, 741 en 1966, 2.211 en 1971 et 2.734 en 1972 (1).

La majorité écrasante de ces pèlerins était naturellement de sexe masculin, dont la plupart (excepté pendant la toute dernière période) étaient des hommes âgés et même très âgés. Pour ce qui est des classes sociales représentées, il s'agissait en premier lieu de villageois, parmi lesquels on comptait un certain nombre de citadins et même quelques intellectuels, sans parler naturellement des « fonctionnaires » de l'organisation musulmane yougoslave « Vrhovno Islamsko Starješinstvo... » (« L'autorité suprême islamique dans la République Socialiste Fédérative de Yougoslavie »).

Les moyens de transport utilisés le plus souvent furent l'avion et l'autocar, mais aussi le bateau et même (tout à fait au début) le chemin de fer.

Les itinéraires avaient naturellement beaucoup varié d'une année sur l'autre : pendant une longue période on avait pris l'habitude de joindre Le Caire par la voie des airs, puis de là Suez par autocar et enfin Djedda par bateau. Depuis que le voyage se fait de plus en plus souvent par la route, on emprunte l'un des deux itinéraires courants : soit celui qui passe par la Bulgarie, la Turquie, la Syrie, la Jordanie et l'Arabie Séoudite, soit celui qui passe par la Bulgarie, la Turquie, la Syrie, l'Irak, le Koweït et l'Arabie Séoudite. Il y a eu aussi d'autres variantes, telles que des vols directs Belgrade-Djedda, un voyage par bateau depuis Rijeka jusqu'au Port Soudan, etc.

III. On possède un grand nombre de récits (2) (écrits en serbo-croate) concernant ces pèlerinages qui sont tous, d'une manière ou d'une autre, intéressants et révélateurs. Quelques-uns ont paru dans le bi-hebdomadaire musulman de Sarajevo

(1) La date du grand bond se situe en 1961, au moment où le gouvernement yougoslave venait d'abolir le *numerus clausus* qui était en vigueur auparavant.

(2) Je laisse délibérément de côté un certain nombre de reportages fantaisistes, injurieux envers le pèlerinage et l'Islam, écrits par des journalistes de troisième catégorie et d'une très grande ignorance, que la presse à sensation yougoslave a publiés à plusieurs reprises. Ceux que ces articles risquent d'intéresser trouveront les références dans mon étude citée plus haut, qui contient naturellement toute la bibliographie sur l'ensemble du sujet.

« *Preporod* » (« *La Renaissance* ») et tous les autres dans la principale revue musulmane yougoslave « *Glasnik Vrhovnog islamskog Starješinstva...* » (« *Bulletin de l'Autorité Suprême islamique dans la Rép. Soc. Féd. de Yougoslavie à Sarajevo* »).

Écrits de façon populaire et sans grande prétention littéraire (dans une langue truffée de provincialismes et d'emprunts arabes, turcs et persans) par des auteurs de formation modeste, ces récits reflètent fort bien le degré de piété, le niveau des connaissances et les pôles d'intérêt des populations musulmanes yougoslaves, mais aussi les idées qu'elles se font du monde musulman, passé et présent, en général.

Pour ce qui est de ce dernier point il s'agit naturellement d'une vision mythique des choses, où l'on oppose, face au matérialisme et à la technicité de l'inhumaine société occidentale actuelle, noyée dans la luxure et la dépravation (les symboles les plus courants sont la drogue et la ' mini-jupe ') et régie par les forces obscures d'un capitalisme et d'un impérialisme non moins mythiques et stéréotypés, les valeurs spirituelles de l'Islam, dont la société au Moyen Age, et encore plus celle du temps du Prophète, est représentée comme l'âge d'or dans l'histoire de l'humanité, où, grâce à l'application scrupuleuse des prescriptions coraniques étaient constamment mis en accord tous les problèmes religieux, moraux et sociaux qui pouvaient surgir. Et ce n'est bien entendu que dans l'abandon de la pratique de ces prescriptions et dans la division du monde musulman que l'on doit chercher la cause des malheurs qui frappent les États musulmans d'aujourd'hui.

Ces lieux-communs simplistes et naïfs que nous connaissons fort bien par ailleurs émanent à vrai dire plus de l'ensemble de la presse musulmane yougoslave que directement des récits dont il est question ici, mais ils constituent (à quelques variantes près) la trame de fond habituelle à la très grande majorité de ces textes qui restent, mis à part cet infléchissement idéologique dont je viens de parler, fort intéressants et parfois touchants par leur spontanéité et leur sincérité.

IV. La plus grande partie de ces récits (qui réunis ensemble formeraient un volume de cinq à six cents pages) est consacré

naturellement à la description des rites du pèlerinage et des lieux saints de l'Islam. Les rites sont décrits chaque fois de façon minutieuse, avec parfois une rapide analyse de leur signification suivant l'interprétation populaire habituelle, mais aussi avec de temps en temps quelques réflexions personnelles qui vont toujours dans le sens de l'« actualisation ».

Les moments de la plus intense émotion sont évidemment la découverte de la Ka'ba et l'arrivée devant le tombeau de Muḥammad (1), moments d'une extraordinaire piété qui, l'ambiance aidant, plongent véritablement l'arrivant dans un état second, comme nous le démontrent de façon saisissante quelques-uns de ces récits.

La description des divers lieux se fait de façon beaucoup plus sereine et souvent avec un réel don d'observation, au point de pouvoir suivre les transformations que la vie moderne a apportées au Hedjaz pendant ces dernières années. On peut ainsi lire très en détail la description des principaux monuments de La Mecque, de Médine et des environs ; de leurs principales mosquées (avec leurs superficies en mètres carrés, les péripéties de leurs agrandissements continuels, les inscriptions épigraphiques qui s'y trouvent et les prières qu'il convient de réciter à tel ou tel endroit) ; des cimetières et des marchés ; de l'architecture et de la situation des villes ; de la nature environnante ; de l'administration, des hôpitaux et des hospices, des écoles et autres lieux publics ; de la façon dont les villes sont pourvues en eau et la qualité de celle-ci ; du climat, de l'atmosphère qui y règne grâce à cette multitude de pèlerins venus des quatre coins du monde, de la façon dont ceux-ci sont habillés ; de la richesse des boutiques et des prix de divers objets ; de l'extraordinaire circulation de véhicules de toutes sortes, de la façon dont travaillent les changeurs d'argent, les chauffeurs d'autocars, les porteurs d'eau, les coiffeurs et les divers marchands ; des dépenses auxquelles les pèlerins doivent s'attendre (sans oublier les *bakchich* et l'aumône) ; et aussi, naturellement, le voyage et

(1) A un bien moindre degré, mais très significatif tout de même est celui de la « lapidation du diable » à Minā.

le séjour à ʿArafa, Muzdalifa, Minā, Badr, le mont Ḥīra, le mont Oḥod et autres hauts lieux de l'Islam.

Toutes ces descriptions sont accompagnées naturellement par des rappels fréquents d'anecdotes de la vie du Prophète, d'événements de son époque ou de l'Arabie préislamique, tels que les imagine la tradition populaire musulmane à travers une certaine littérature, et où la très grande piété et une intense ferveur religieuse ne laissent aucune place à un doute éventuel.

Parmi les choses de ce monde qui ont frappé les pèlerins yougoslaves (mis à part ce qui vient d'être déjà dit plus haut et sans oublier qu'il s'agit pour une immense majorité d'entre eux de leur premier voyage à l'étranger), on peut noter l'étonnement qu'ils éprouvent en montant pour la première fois dans un autocar local qui doit les conduire de Djedda à La Mecque, et dont le nombre de voyageurs dépasse régulièrement tout ce qu'ils ont pu imaginer, sans parler d'une très grande élasticité des horaires, à laquelle ils ont beaucoup de mal à s'habituer. Ils apprécient peu en général la cuisine et le café arabes et ont naturellement du mal à supporter les grosses chaleurs (plus particulièrement à Minā par exemple, à cause du peu d'espace, mais aussi à cause de la masse de viande et de sang des animaux immolés). Si certains semblent regretter quelque peu la destruction par les Wahhābites de tous les mausolées du cimetière de Médine, d'autres les approuvent tout à fait, voyant jusqu'où peut aller la dévotion de certains pèlerins afro-asiatiques, dont les gestes de lamentation et d'extase les ont profondément choqués...

Ceci dit on peut chemin faisant glaner bien d'autres renseignements intéressants : la description d'une réception chez le roi Ibn Saʿūd (en 1949) où l'on remarque la présence d'al-Ḥusayn, l'ancien *muftī* de Palestine, de triste mémoire, et où l'on discute de la situation précaire des musulmans en Bulgarie et en Union Soviétique ; des remarques sur la colonie des émigrés de Bukhara, installée à Ṭā'if, à Médine et à La Mecque ; voir que certains Arabes habitant les Villes Saintes parlent le serbo-croate ! (il s'agit des *dalīl*-s attitrés des pèlerins yougoslaves dont certains ont séjourné en Bosnie-Herzégovine) ; mesurer le renouveau religieux en Turquie à travers les pratiques de ses

pèlerins et les questions qu'ils posent ; voir quelles proportions a prises « l'industrie » de délivrance de diplômes de *bedel-i-ḥaǧǧ*, et aussi se rendre compte combien les récents événements israélo-arabes ont déteint sur l'optique des relations entre Muḥammad et les infortunés Juifs de Médine et de Khaïbar !

Mais le voyage à La Mecque est aussi une occasion unique pour bien des pèlerins yougoslaves (dont une grande partie, par exemple, n'avait pas vu la mer auparavant) de visiter un bon nombre d'autres pays musulmans. C'est ainsi que les récits en question nous donnent les impressions (sommaires, rapides et souvent naïves il est vrai, mais non dénuées d'intérêt) du Caire, d'Alexandrie, de Beyrouth, de Chypre, de Port-Saïd, du Canal de Suez, de Port-Soudan, d'Istanbul, de Bursa, d'Ankara, d'Alep, de Damas, de Basra, de Koufa, de Bagdad, de Kerbela, de Nadjaf, de Mossoul, du Koweït, d'Amman, de Jérusalem et de bien d'autres lieux.

Notons en passant de bonnes observations sur les milieux religieux de Damas et sur la colonie albanaise de cette ville, l'amitié chaleureuse des pèlerins égyptiens pour les pèlerins yougoslaves, la très grande popularité du Maréchal Tito dans le monde arabe, l'accueil amical et l'intérêt de musulmans des régions yougoslaves, émigrés dans les pays du Moyen-Orient (parfois depuis plusieurs générations) pour leurs concitoyens et coreligionnaires et aussi une nette préférence (non avouée mais facile à déceler) pour le monde turc et ottoman par rapport au monde arabe, avec toutefois, des sentiments mitigés pour l'œuvre d'Atatürk...

V. Comment expliquer ce nombre de plus en plus important de pèlerins qui aurait paru tout à fait impensable au lendemain de la deuxième guerre mondiale et quelle est l'attitude du gouvernement yougoslave devant ce phénomène ?

Pour ce qui est de la première question, il existe me semble-t-il deux séries de raisons que l'on pourrait nommer, pour plus de commodité, les raisons individuelles et les raisons collectives.

Les raisons individuelles sont nombreuses et naturellement insondables. La principale est sans aucun doute, la religiosité plus ou moins profonde des couches populaires musulmanes

yougoslaves qui profitent de la conjoncture favorable pour accomplir le rite religieux le plus spectaculaire et le plus attrayant, celui qui, vu les distances et les difficultés du voyage, apparaissait depuis toujours aux musulmans balkaniques comme l'acte suprême par lequel on parachève l'accomplissement de sa vie spirituelle, tout en s'octroyant par la même occasion une place d'honneur dans la société (1).

D'autre part, le nombre de pèlerins augmentant d'année en année a donné lieu depuis quelque temps à une véritable compétition entre les villages (compétition qui se répercute évidemment sur les individus, créant de véritables cas de pression morale), fort bien orchestrée par la presse que dirige l'*Autorité Suprême islamique yougoslave* et par l'intermédiaire des fonctionnaires religieux de celle-ci. Dans certains cas, ces pèlerinages sont financés (au moins en partie) par les membres de la famille partis à la recherche de travail à l'étranger (en Allemagne Fédérale surtout), ou émigrés dans les années 1944-1945 en Autriche, aux États-Unis, en Australie, en Amérique du Sud, etc.

Il faut y ajouter aussi un certain nombre de pèlerins animés visiblement beaucoup plus par un sentiment de curiosité que de pure religiosité (que mentionnent d'ailleurs les récits en question) et enfin ceux dont le voyage a été entrepris pour un tout autre motif.

Pour faire comprendre les raisons que j'appelle « collectives », il me faut essayer d'expliquer, ne serait-ce qu'en quelques lignes, la situation *des* minorités musulmanes yougoslaves, situation qui est, il faut bien l'avouer, d'une rare complexité (2).

Il faut savoir tout d'abord que les citoyens yougoslaves (tout comme ceux de l'Union Soviétique) ne sont de « nationalité

(1) Sur les abus qui en résultent parfois (sentiment de supériorité manifesté de façon ostensible) on a un intéressant témoignage dans *Preporod*, n° 45, Sarajevo, 15 juillet 1972, p. 2.

(2) J'ai déjà touché à ces problèmes dans une communication présentée au V^e^ Congrès International d'arabisants et d'islamisants (Bruxelles, août-septembre 1970), parue sous le titre *Problèmes d'approche de l'Islam yougoslave* dans les *Actes du Congrès* (= Correspondance d'Orient, n° 11), Bruxelles, 1971, p. 367-376, et aussi dans le compte rendu d'un livre récent, publié dans la *Revue des Études Islamiques*, t. XXXIX (1971), p. 197-201.

yougoslave » (*državljanstvo*, qui vient du terme *država* = État) que lorsqu'ils sont à l'étranger. A l'intérieur du pays ils appartenaient obligatoirement (jusqu'à une date relativement récente) à l'une des cinq ethnies principales (*narodnost*, qui vient du terme *narod* = peuple), à savoir respectivement : à l'ethnie serbe, croate, slovène, macédonienne ou monténégrine ; ou bien à l'une des minorités ethniques : albanaise, turque, hongroise, etc.

Lorsqu'ils sont croyants, les Slovènes sont catholiques tout comme les Croates ; les Serbes sont orthodoxes tout comme les Monténégrins (parmi lesquels on trouve pourtant un certain nombre de musulmans qui ne sont d'ailleurs pas d'origine monténégrine, mais des émigrés ayant fui les régions limitrophes au siècle dernier) et les Macédoniens (dont une partie est musulmane). Cela veut dire que nous avons sur le plan confessionnel des musulmans de nationalité macédonienne, des musulmans de nationalité monténégrine (tout en n'appartenant pas à l'ethnie monténégrine véritable, les rares musulmans monténégrins ayant été massacrés par leurs compatriotes orthodoxes au XVII^e^ et au XVIII^e^ siècles), ceux appartenant à la minorité turque et ceux appartenant à la minorité albanaise.

Un cas tout à fait particulier est constitué par la République Fédérale de Bosnie-Herzégovine dont les habitants n'ont pas une ethnie propre. Les catholiques se déclarant (ou on les faisait déclarer) être Croates et les orthodoxes se déclarant (ou on les faisait déclarer) être Serbes. Les musulmans de ces régions (un million de personnes environ) se partageaient en trois groupes : une partie se déclarait être des Serbes, une autre partie des Croates et la grande majorité ni l'un ni l'autre. Dans ce dernier cas ils pouvaient rester de nationalité indéterminée *(neopredeljeni)*. Cette situation ambiguë engendrait comme on peut s'en douter (et cela dès la création de la Yougoslavie en 1918) un certain nombre de difficultés insolubles, tout en permettant des tractations politiques sans fin entre les représentants des nationalismes concernés, tractations qui débouchaient régulièrement sur la surenchère pendant les périodes précédant les recensements. Pour toutes sortes de

raisons (1), le gouvernement yougoslave finit par reconnaître officiellement en 1969 une ethnie de Musulmans (avec majuscule), mais celle-ci ne concerne que les musulmans de Bosnie-Herzégovine, car ceux de la Macédoine, du Monténégro, etc. continuent à être considérés de nationalité macédonienne ou monténégrine et de confession musulmane.

Cette nouvelle situation ne résout donc malheureusement pas les problèmes existants, mais par contre en crée d'autres. En effet, certains musulmans de Bosnie-Herzégovine, fidèles à leurs affinités anciennes, continuent à se déclarer Serbes ou Croates (de confession musulmane), alors que la nouvelle nationalité « Musulmane » pose des problèmes délicats aux habitants de la Bosnie-Herzégovine, communistes ou tout simplement athées de la catégorie des « indéterminés » *(neopredeljeni)*, problèmes que connaissent fort bien les Juifs non religieux par exemple. Pour terminer ce tableau, il faut ajouter que le recensement de 1970 (il n'y a pas bien entendu de recensement par confession) a admis l'existence d'un certain nombre d'ethnies supplémentaires et notamment celle des Gitans *(Romi)*, parmi lesquels on compte un certain nombre de musulmans.

Une situation aussi complexe a été naturellement mise à profit par les milieux religieux musulmans, non seulement pour consolider leurs positions (déjà fortement assises depuis un certain temps comme on le verra plus loin), mais aussi (en utilisant les ambiguïtés qu'offrent les termes *musulmans* et *Musulmans*) pour affirmer leurs prétentions.

On imagine fort bien que dans un tel contexte, beaucoup plus que toutes les autres manifestations de la vie religieuse (célébration des fêtes, construction des mosquées, etc.), le pèlerinage à La Mecque représente un facteur de tout premier ordre pour ces milieux fortement unis autour de « l'Autorité Suprême

(1) Sans parler pour l'instant des raisons qui touchent à la politique du gouvernement vis-à-vis des pays musulmans du Tiers-Monde, cette décision était surtout destinée à diminuer la tension entre les nationalismes locaux (tension qui, aggravée par une situation économique précaire, agite beaucoup la Yougoslavie ces derniers temps), en affaiblissant par ce biais, une fois de plus, les positions des Serbes qui sont la nation majoritaire, non seulement en Yougoslavie mais aussi à l'intérieur des frontières de la Bosnie-Herzégovine elle-même.

islamique de Yougoslavie » qui est le principal organisateur du voyage à La Mecque (voyage qu'elle organise d'ailleurs fort bien), pour lequel elle mène une très forte propagande et dont la dîme qu'elle prélève sur chaque pèlerin lui rapporte annuellement des sommes relativement importantes (1), sans parler d'une indéniable affirmation aux yeux du monde arabe et musulman (2).

Pour parler de l'attitude du gouvernement yougoslave face à ce nombre grandissant de pèlerins qui n'est lui-même qu'un des aspects du formidable renouveau religieux que l'on constate dans le pays (la religion servant ici avant tout comme seul moyen « légal » pour affirmer la force et les aspirations des nationalismes locaux), il faut dès le départ rejeter une idée fausse que l'on se fait souvent en Occident, à savoir celle d'une prétendue politique monolithique des gouvernements des Républiques Populaires envers leurs communautés religieuses et envers les religions en général (3). La situation est naturellelent beaucoup plus complexe et les réactions des gouvernements en question beaucoup plus nuancées, comme le constate avec lucidité Maxime Rodinson (4) :

« Cette politique s'accompagne d'une tolérance aux limites fluctuantes à l'égard des religions établies. On craint surtout les

(1) Plusieurs dizaines de millions de dinars anciens ?

(2) On ne redira jamais assez à quel point la Yougoslavie actuelle et son chef jouissent d'un prestige inégalable aux yeux de tant de musulmans du Proche-Orient et même du Tiers-Monde en général. Cela provient du fait que l'image qu'ils s'en font correspond à la personification de leurs propres mythes les plus chers. État moderne et industrialisé, ayant conquis tout seul son indépendance, échappant à toute tutelle et tenant tête à tous les blocs, ami inconditionnel des peuples arabes et musulmans, État socialiste, anticapitaliste et révolutionnaire par excellence, où, de surcroît, l'Islam (à travers une forte communauté musulmane autochtone, dotée de structures sûres, stables et reconnues) peut non seulement rayonner librement, mais semble bénéficier d'une attention particulière.

(3) La seule exception étant évidemment le cas de l'Albanie où *tous* les lieux du culte ont été fermés en 1967. On ne sait malheureusement pratiquement rien à ce sujet sur la période précédente.

(4) Dans un chapitre (beaucoup trop succinct hélas, consacré aux communautés musulmanes marginales et les musulmans des pays communistes) de son étude intitulée *Le Monde musulman et ses enclaves de 1940 à 1970*, in *Peuples et Civilisations*, tome XXII : *Le Monde depuis 1945*, vol. II : *Les pays en voie de développement*, Paris, P.U.F., sous presse.

réactions trop violentes des populations attachées à leur affiliation religieuse et on se réfère de façon plus ou moins limitative au principe de liberté de conscience inscrit dans les constitutions. L'étendue de la tolérance accordée oscille suivant les circonstances et la politique du pouvoir, allant des limites de la persécution au respect ostensible, cédant dans ce dernier cas à la tentation toujours présente d'utiliser au profit de l'État la force morale des Églises. »

Dans notre cas, la lutte antireligieuse, menée par le gouvernement dans les années qui ont suivi la fin de la deuxième guerre mondiale sous le fameux slogan « la religion est l'opium des peuples », pourrait se résumer par un triple souci dont les desseins apparaissent de plus en plus avoir été les suivants : ne pas heurter de front les populations musulmanes (1), ménager quelque peu ses relations avec le haut clergé catholique (peut-être en ayant à l'esprit la puissance du Vatican, comme le prouverait l'affaire du cardinal Stepinac par exemple) et démanteler l'église orthodoxe (pour laquelle il n'y avait à craindre absolument aucune réaction sérieuse de la part de l'étranger).

Cette situation a évolué de façon tout à fait étonnante à partir de 1948 (date de la fameuse rupture entre Belgrade et Moscou) et n'a pratiquement pas fini d'évoluer vers un libéralisme religieux où les problèmes des nationalismes locaux, mêlés aux problèmes économiques, ainsi que l'embourgeoisement rapide des classes dirigeantes jouent un rôle très important (2).

Ceci dit, pour ce qui est de l'Islam ce sont tout de même en premier lieu les conséquences de la politique étrangère du gouvernement qui ont permis aux autorités religieuses musulmanes yougoslaves de raffermir très sérieusement leurs positions, de restructurer solidement l'ensemble de leur organisation et

(1) On retrouve ce souci dans le P. C. yougoslave déjà au temps de la Résistance, comme nous le montrent quantité de brochures consacrées à la situation des populations musulmanes de l'U.R.S.S., écrites visiblement dans le but de rasséréner les populations musulmanes du pays.

(2) Je suis insuffisamment informé pour pouvoir analyser cette évolution dans les trois principales confessions à la fois. Une telle étude dépasserait d'ailleurs très nettement le cadre du présent essai, mais s'impose à plus d'un titre aux historiens de la période contemporaine des Balkans.

de créer des liens très étroits avec les milieux religieux d'un grand nombre de pays arabes et musulmans. En effet, appelés à jouer à un moment donné un rôle de tout premier plan dans le groupe des pays « non-alignés » à dominance musulmane, les dirigeants yougoslaves ont très nettement cherché à renforcer cette position par le biais de leur propre communauté musulmane, en octroyant à celle-ci, de façon ostensible, un certain nombre de libertés d'action et d'avantages matériels (1). Or, il semblerait de plus en plus, d'après les faits et d'après le ton de la presse musulmane et celui de la presse officielle, que cette action a été si habilement utilisée par les autorités religieuses musulmanes qu'elle a très largement dépassé les desseins primitifs du gouvernement qui se trouverait actuellement tout à fait débordé et pratiquement sans possibilité de faire marche arrière, si ce n'est au prix d'un certain nombre de mesures qu'il se garde bien d'employer.

Et on ne peut que sourire depuis, en lisant des proclamations fermes en apparence mais sans aucun effet pratique où, « suite à certains indices qui sembleraient démontrer un étonnant renouveau religieux », tel Comité Central du Parti Communiste ou tels dirigeants de l'Union Socialiste se sont réunis pour discuter des mesures à prendre, alors qu'il suffit de feuilleter tout simplement la presse musulmane yougoslave actuelle (2) pour se rendre compte de combien les faits quotidiens dépassent les renseignements fournis par ces « indices » (3).

Mais rien peut-être n'illustre aussi bien ces contradictions qu'un court article écrit sur un ton désabusé, au sujet justement

(1) On peut suivre pratiquement pas à pas cette évolution depuis la Conférence de Bandung en 1955 (évolution sur laquelle j'ai donné quelques détails dans mon article cité au début de la présente étude) et encore plus depuis la Conférence de Belgrade en 1961. En ce qui concerne l'organisation de celle-ci (qui coïncide avec l'annulation du *numerus clausus* des pèlerins yougoslaves pour La Mecque) on a un très intéressant témoignage du rôle dévolu aux autorités religieuses musulmanes yougoslaves, dans *Glasnik Vrh. Isl. St.*, XII (1961), p. 354-357.

(2) Sujet qui mériterait à lui tout seul une étude approfondie.

(3) Signalons pour ces derniers temps les compte rendus de ce genre de réunions des plus hautes instances pour la Bosnie-Herzégovine et la Macédoine, parus dans le principal quotidien yougoslave *Politika* du 10 mai 1972, p. 8, et du 30 mars 1973, p. 8.

du pèlerinage à La Mecque, sous le titre « De la Révolution jusqu'au tombeau du Prophète » (1), où on lit notamment :

« Aujourd'hui parle ouvertement devant nous Šaip Halimi, prvoborac (2) de Djakovica, « conscient de sa responsabilité morale, matérielle et juridique » comme il n'a pas manqué de le souligner.

» « Au moment où dans tous nos milieux s'enflamme la lutte politique contre tout ce qui est négatif » — écrit le camarade Šaip Halimi, il ne peut comprendre comment un prvoborac de sa ville puisse faire de la propagande, au nom du tourisme, pour la visite du tombeau de Mahomet à la Ka'ba [sic !]. Celui-ci pourtant incite les gens, les exhorte individuellement, leur ouvre les perspectives et leur expose les avantages du voyage à La Mecque.

» D'après ce que j'ai compris, le camarade Šaip n'a rien contre les libertés religieuses, bien qu'il soit soucieux, étant communiste, devant l'ouverture des écoles religieuses par exemple dans sa province, mais il se demande pourquoi certains de nos hommes, auparavant progressistes, sont tombés si bas qu'ils n'hésitent pas, probablement à cause de l'argent, à s'occuper des affaires qui sont contraires à tout ce pour quoi ils ont lutté et non seulement en temps de guerre.

» Vous avez raison, camarade Šaip, ne serait-ce que dans le fait qu'il est très long, et difficilement concevable pour un membre du Parti Communiste, le chemin qui mène de la Révolution au tombeau du Prophète, et que chacun de nos « camarades rouges, s'il fait aujourd'hui de la propagande religieuse, incite les éléments ennemis à se moquer et de nous et des autres [yougoslaves] ».

» Nous pouvons, n'est-ce pas camarade Šaip, oublier même l'exemple que vous avez cité avec tous ces détails. Car enfin, ce n'est pas ici le lieu pour déposer des plaintes contre un homme quelconque avec son nom et son prénom. Mais toutes vos

(1) Signé J. Vlahović, *Politika* du 21 mars 1968, p. 7.

(2) Résistant communiste ayant rejoint le maquis aussitôt après l'occupation allemande en 1941.

questions donnent aussi sérieusement à réfléchir. Vous vous rappelez vous aussi des anciens slogans qui expliquaient aux communistes comment combattre la religion. Et aujourd'hui nous nous demandons comment ils doivent « se placer » par rapport à elle, puisqu'elle s'est tournée, elle aussi, autrement envers eux.

» Parfois certains de nos camarades, sincères et armés des meilleures intentions, réfléchissent sur des choses sérieuses comme si personne hormis les communistes ne vivait dans ce pays. Et parfois certains autres membres du Parti, parlent et réfléchissent, agissent même aussi, comme s'ils ne possédaient pas les livrets rouges [carte du Parti].

» C'est pourquoi il est bon, camarade Halimi, que vous vous souciiez des choses semblables, car malheureusement il y a chez nous de tels camarades, comme nous les appelons encore, auxquels le cœur a été transplanté bien avant Vaškanski (1), et maintenant dans le nouveau cœur il y a même de la place pour la croix ou le croissant, si on peut en tirer un bénéfice quelconque.

» Il sera nécessaire, c'est tout à fait évident camarade Halimi, d'éclaircir les choses tout d'abord dans nos esprits et dans nos rangs. »

VI. Il faudrait naturellement poursuivre cette analyse dans bien d'autres directions et d'une manière autrement plus développée que je ne puis le faire ici. En ce qui me concerne, il me semble difficile de terminer sans toucher, même très rapidement, à un sujet immense qui est celui de la signification du *ḥağğ* pour un musulman européen de notre époque.

Si cette question n'effleure même pas l'esprit de la plupart des participants, on la trouve exprimée çà et là de façon plus ou moins confuse par un certain nombre d'auteurs des récits qui nous intéressent ici. Il s'agit évidemment toujours des idées réformistes qui, suivant les tendances, seront jugées « réactionnaires » ou « révolutionnaires », mais dont les arguments sont pratiquement les mêmes : le pèlerinage à La Mecque est le

(1) Il s'agit de la première transplantation cardiaque.

précurseur (bien avant l'Europe, comme il se doit) de l'Organisation des Nations Unies ; il a perdu son sens primordial qui était de réunir les populations musulmanes en un meeting annuel où seraient discutés et résolus tous les problèmes qui se posent à la société ; meeting où se ferait l'échange des idées, etc.

Je ne citerai qu'un seul passage de ce genre, non seulement parce qu'il me paraît très caractéristique, mais aussi parce qu'il est de la plume du porte-parole officiel de l'« Autorité Suprême Islamique de Yougoslavie », qui s'exprime ainsi :

« Les musulmans de toutes les régions du monde et des endroits les plus reculés, ne ménageant ni efforts, ni dépenses, viennent au pèlerinage, se rassemblent dans les lieux sacrés de La Mecque et de Médine, à ʿArafat, à Muzdalifa, et à Minā. Pendant des jours et des jours, ils visitent la Kaʿba à La Mecque, etle tombeau du Prophète a.s. à Médine. Environ un million de pèlerins se trouvent réunis en même temps à ʿArafat, à Muzdalifa et à Minā. Ils restent là pendant des journées entières, effectuant à la lettre les rites du pèlerinage, et répétant derrière les *muṭawwif*-s et les *muzawwir*-s les paroles qu'ils ne comprennent pas. Puis ils rentrent enfin chez eux, sans avoir pratiquement rien vu ni entendu du sens véritable du pèlerinage, pour lequel ils ont fait tant d'efforts et tant de sacrifices.

« Malheureusement personne ne s'est soucié que soit mise à profit cette chance réellement rare et particulièrement grande. Un congrès mondial d'une centaine de participants coûte aux organisateurs plusieurs centaines de millions de dinars. Imaginez un tel congrès avec un million de participants ! Une telle réunion vous est proposée, tous les ans, sans aucun effort de votre part, et sans dépense aucune : les hommes sont venus d'eux-mêmes et offrent leur participation.

« Cette offre si importante et cette grande chance pour l'Islam, hélas ! personne encore ne l'accepte et ne la met à profit. D'une année sur l'autre, les chances passent et s'éloignent.

« Les masses attendent encore, attendent et attendent. Il est étrange qu'elles n'aient pas depuis longtemps perdu patience. A vrai dire, c'est maintenant qu'il m'est apparu de façon claire et évidente pourquoi les masses, lorsqu'elles ont été déçues par les vivants, se sont tournées vers les morts. Lorsqu'elles ont perdu l'espoir placé dans les sauveurs vivants, que leur reste-t-il

d'autre que la croyance à l'arrivée du Mahdī et au retour de Jésus a.s. comme sauveur.

« J'ai vu de mes propres yeux, et entendu de mes propres oreilles comment les pèlerins restent debout pendant des heures, baisant les murs de la Ka'ba et du Mausolée du Prophète, récitant des prières et demandant des grâces. J'ai vu la même chose en passant par Istanbul, Konya, Bagdad, Kerbela, Damas, le Caire, etc. Sur le moment, j'ai été étonné par cette situation et cette attitude. Je me suis posé la question, qu'ont-ils ces hommes à demander à Ayyūb al-Anṣār à Istanbul, à Ğalāl al-Dīn Rūmī à Konya, à 'Abd al-Qādir al-Ğīlānī à Bagdad, à Ḥaḍret-i Ḥusayn à Kerbela et au Caire, à Aḥmad al-Badawī à Tanta, au šayḫ al-Akbar Muḥyī al-Dīn Ibn al-'Arabī, et à Pamuk Bābā à Damas, etc. Plus je réfléchis et plus j'analyse ces faits, plus au fond je les comprends ! Je vois de mieux en mieux qu'il me manque la force morale et le droit pour accuser les masses de tout cela. Ce sont elles les moins coupables. Dans leur détresse elles ont été obligées de chercher de l'aide. Lorsqu'elles ne l'ont pas trouvée chez les vivants, elles se sont tournées vers les morts. Quand l'avenir qui leur était proposé leur paraissait par trop incertain et problématique, elles se sont tournées vers le passé. Je ne sais pas, c'est difficile à affirmer, mais il semble que cela a été plus sage que si elles s'étaient laissé entraîner aveuglément par de quelconques valets de Lawrence. » (1).

Ce passage situe les tendances et les limites de la pensée des autorités religieuses musulmanes yougoslaves actuelles dont l'objectif, pour ainsi dire vital, consiste dans la recherche d'un rapprochement constant entre les normes et les valeurs de l'Islam et celles d'une certaine forme de socialisme ; rapprochement au cours duquel, par un processus bien connu, les deux idéologies en présence sont appelées à subir certaines interprétations que, pour employer un terme académique, je qualifierai d'« audacieuses ».

Alexandre Popovic
(Paris)

(1) *Glasnik Vrh. Isl. St.* XXXV/3-4 (1972), p. 115.

G.-P. Maisonneuve et Larose
Éditeurs
11, rue Victor-Cousin, Paris 5e

Mohammed ARKOUN
Professeur à l'Université de Paris VIII

ESSAIS
SUR LA
PENSÉE ISLAMIQUE

Un volume 14 x 23 de 352 pages ..... **40** F

L'historien de la pensée islamique peut-il se contenter, aujourd'hui comme hier de retranscrire **fidèlement** le contenu des grands textes classiques sous prétexte de présenter un « Islam objectif », ou doit-il viser au-delà de cette description, à expliquer la genèse, le fonctionnement psycho-linguistique, les fonctions socio-cuturelles et, par suite, les limites historiques de cette pensée ?

Les lacunes considérables dans notre connaissance du vaste domaine islamique, l'absence d'instruments de travail essentiels comme un dictionnaire historique de la langue arabe et des grandes langues islamiques comme l'Iranien, le Turc..., justifieront longtemps encore l'effort d'édition, de classification, d'analyse philologique, de description fidèle. Cependant, on ne peut attendre que ce travail soit terminé pour soumettre la pensée islamique aux méthodes d'analyse critique et déconstructive qu'on est en train de mettre au point d'après l'exemple occidental. En s'attaquant à cette tâche, l'historien de la pensée islamique répondra à une double exigence : 1° - contribuer, à l'aide de l'exemple islamique, aux recherches et à l'effort de théorisation en cours dans les sciences de l'homme ; 2° - affirmer les positions et les propositions d'une pensée islamique **scientifique** devant les positions et les propositions d'une pensée islamique **apologétique** et **idéologique** de plus en plus envahissante.

Les **Essais sur la pensée islamique** de Mohammed ARKOUN qui regroupent une dizaine d'articles parus dans différentes revues, illustrent cette double orientation qu'il entend assigner à ce qu'il nomme l'**Islamologie appliquée.**

ÉDITIONS
DU CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE

15, Quai Anatole-France, 75700 PARIS

C.C.P. PARIS 9061-11 Tél. : 555-92-25

ANNUAIRE DE L'AFRIQUE DU NORD

Tome X - 1971

Études : Élites, pouvoir et légitimité au Maghreb. Problèmes d'actualité :

LE CONFLIT PÉTROLIER FRANCO-ALGÉRIEN.

LE DÉVELOPPEMENT DE LA LIBYE ET DE L'ALGÉRIE.

Chroniques politique, diplomatique, économique, socio-culturelle et scientifique.

Chronologie - Documents - Bibliographies systématiques.

Ouvrage 16 × 25, 1260 pages, relié. Prix ..... **149,80 F**

ACHEVÉ D'IMPRIMER LE 10 JUIN 1974
SUR LES PRESSES DE A. BONTEMPS, IMPRIMEUR
LIMOGES (FRANCE)

Registre des travaux imprimeur : n° 26016 — Éditeur : n° 591
Dépôt légal : 2e trimestre 1974